Pierre-Joseph Proudhon

¿Qué es la propiedad? y otros ensayos

Alianza editorial

Pierre-Joseph Proudhon

¿Qué es la propiedad? y otros ensayos

Alianza editorial

Pierre-Joseph Proudhon

¿Qué es la propiedad? y otros ensayos

Alianza editorial

Pierre-Joseph Proudhon

¿Qué es la propiedad?

y otros ensayos

Edición y traducción de Alejandro Sánchez Berrocal

Alianza editorial

Índice

Introducción

Nota de la traducción

I. Hacia una teoría del poder y las formas políticas. Método y fundamentos de filosofía social

De la creación del orden en la humanidad (1843)

Filosofía del progreso (1853)

Sobre la Justicia en la Revolución y en la Iglesia (1858)

II. Crítica de la propiedad, mutualismo y federación progresiva: el anarquismo en acción

a) Propiedad y economía social

¿Qué es la propiedad? (1840)

Teoría de la propiedad (1862)

Sistema de las contradicciones económicas (1846)

Proyecto de Sociedad de la Exposición permanente (1866)

b) Revolución, federalismo y capacidad política

Idea general de la revolución en el siglo xix (1851)

El principio federativo (1863)

La capacidad política de la clase obrera (1865)

Créditos

Introducción

La propiedad capitalista suele presentarse como evidencia social: garantía, recompensa, condición de independencia, en definitiva, como un hecho que el derecho consagra desde hace siglos. Ese gesto de naturalización sigue organizando nuestra comprensión espontánea de cuestiones tan concretas como el acceso a la vivienda, el precio del crédito o la posibilidad misma de disponer de medios de trabajo. Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) se cuenta entre los primeros en convertir este problema en principio de lectura: desnaturalizar la propiedad cuando opera como derecho absoluto y medirla por las dependencias que produce. Así, la propiedad funciona como un dispositivo que distribuye acceso y exclusión y ordena, con ello, un mapa de posiciones sociales, prerrogativas jurídicas y desigualdades materiales. La crítica inmanente proudhoniana, guiada por exigencias normativas, se dirige a localizar los mecanismos por los que el privilegio se estabiliza y circula, por ejemplo en la constitución del valor, en la moneda, en la renta y el arriendo, en la organización del trabajo o en la forma del gobierno. Por todo ello se tiene a menudo la impresión –ayer como hoy– de que interrogar la propiedad equivale a tocar un suelo común del que dependen, en buena medida, nuestras evidencias previas y nuestras formas de vida.

¿Qué es la propiedad? (1840) nace como respuesta a ese proceso de naturalización en un momento histórico en que el derecho de propiedad se ha convertido, para buena parte de la cultura liberal, en la clave de bóveda del orden social, mientras el mundo del trabajo vive, de manera aguda, la experiencia de la dependencia y la precariedad. Frente a la ortodoxia jurídica y la economía política clásica, que partían de la propiedad como un dato y relegaban su origen a curiosidad erudita, Proudhon abre el expediente y, por decirlo con sus palabras, «levanta el polvo de los pretendidos títulos del derecho de propiedad», reconstruye las justificaciones y obliga a que la institución se sostenga con argumentos lógicos. Si no puede aportarlos, deberá ser liquidada.

Esta operación abre, para Proudhon, el reto decisivo para la teoría y la práctica: una filosofía social que trata las instituciones como dispositivos de poder y de medida; una teoría de la justicia entendida como equilibrio de fuerzas con garantías recíprocas; y una política orientada a invertir la regularidad del privilegio, desplazando la

desigualdad del estatuto de norma al de anomalía corregible mediante arreglos económicos (crédito gratuito, mutualismo) y arreglos políticos (contratos libres, federación) capaces de limitar prerrogativas, controlar el absolutismo del poder y generalizar la independencia material, hasta poder formular, sin paradoja vacía, que «el grado más alto de perfección social se halla en la unión del orden y la anarquía».

La primera sección de la antología («Hacia una teoría del poder y las formas políticas. Método y fundamentos de filosofía social») reúne tres piezas que fijan método, léxico y horizonte de la filosofía social proudhoniana, y funcionan como caja de herramientas para leer el resto del volumen. De la creación del orden en la humanidad (1843) hace de la dialéctica serial un modo de conocer lo real por relaciones, series y equilibrios, pensando el orden como composición y reparto de funciones individuales y colectivas. Filosofía del progreso (1853) somete la idea de progreso a una depuración crítica y amplía su comprensión más allá de la definición simplista como acumulación de descubrimientos o perfeccionamientos técnicos: la entiende, ante todo, como transformación de relaciones y de las instituciones en las que cristalizan; en el polo opuesto, el Absoluto queda del lado de la pretensión de fijación definitiva, de la búsqueda de conservación del statu quo en la naturaleza y en la sociedad. Sobre la Justicia en la Revolución y en la Iglesia (1858) ofrece el criterio que permite medir esa composición de fuerzas, equilibrios y temporalidades: por una parte, la Justicia como medida inviolable de actos e instituciones; por otra, la Revolución que aparece como exigencia teórica y práctica, momento en que la idea se afirma públicamente y reorganiza el vínculo social en forma de equilibrio económico.

La segunda sección («Crítica de la propiedad, mutualismo y federación progresiva: el anarquismo en acción») despliega el itinerario proudhoniano en el terreno en el que el derecho civil y la economía política se convierten en problema de organización de la vida pública. Esta distinción, con todo, es solo orientativa: en Proudhon, la economía y la política se remiten continuamente una a otra (del «derecho económico» al «derecho público»), y la teoría se mide por los dispositivos institucionales que propone. De ahí que crítica y reconstrucción aparezcan desde el inicio entreveradas: no hay una «filosofía pura» exenta, sino argumentación conceptual que plantea iniciativas de reforma social y se prueba en ellas.

La sección se articula en dos bloques. En «Propiedad y economía social» se pone en relación la crítica inaugural de ¿Qué es la propiedad? (1840) con la reformulación posterior de Teoría de la

propiedad (1862) y con el análisis sistemático del Sistema de las contradicciones económicas (1846), donde aparecen y se fijan motivos decisivos para el hilo de esta antología, como la investigación sobre la constitución social del valor o el análisis de la reproducción del privilegio y las desigualdades en el sistema capitalista. En ese mismo plano se inserta el Proyecto de Sociedad de la Exposición permanente (1866). Se trata, en este último caso, de una breve selección de textos que actúa como pieza de enlace, mostrando el paso desde la crítica del régimen propietario hacia la invención de dispositivos de intercambio y garantía, y condensa la intuición proudhoniana de que los problemas sociales se vuelven solubles cuando se modifican, ante todo, pero no solo, las instituciones de circulación monetaria y de crédito.

En el segundo bloque, «Revolución, federalismo y capacidad política», el problema se sitúa en el terreno de la forma política, esto es, el modo en que una sociedad se dota de instituciones capaces de organizar el poder y de abrir espacios de libertad. Idea general de la revolución en el siglo

xix

(1851) plantea la exigencia de que el orden político deje de descansar en una soberanía personal o central para apoyarse en un sistema de garantías efectivas; de ahí que la revolución conceptual proudhoniana sea inseparable de su traducción institucional (en organizaciones obreras, bancos populares, federaciones libres) donde el derecho público debe organizarse como equilibrio de fuerzas. El principio federativo (1863) desarrolla esa traducción en forma de pacto: la federación como contrato político limitado, conmutativo y recíproco, que distribuye competencias y multiplica centros de decisión. La capacidad política de la clase obrera (1865) muestra cómo la clase trabajadora se hace sujeto político cuando cobra conciencia de sí, formula fines propios y se asocia para sostenerlos, dotándose de formas de representación y acción que no reproduzcan la lógica soberana, sino que distribuyan el poder en redes de agencia autónomas.

El criterio de ordenación no estrictamente cronológico se justifica por dos razones que son también proudhonianas. En primer lugar, porque su obra no se deja leer como una línea homogénea, sino como reaparición de problemas –orden, progreso, fuerza social, justicia, poder, soberanía, propiedad, valor, crédito, federación– que cambian de registro, se metamorfosean y adquieren configuraciones diversas a medida que encuentran diferentes encajes institucionales. Esa

dinámica explica la fama, no del todo inmerecida, de Proudhon como autor de paradojas y aparentes contradicciones, porque sus tesis se corrigen y se reescriben cuando cambia el terreno político en el que la teoría debe inventar nuevos dispositivos de organización social. En segundo lugar, porque esta antología sigue un hilo conductor ante todo temático y conceptual, pensado para hacer visible una de las continuidades proudhonianas más insistentes: cómo una misma constelación o dispositivo crítico y normativo mantiene principios filosóficos firmes y, a la vez, se expone a la prueba de propuestas institucionales arriesgadas, en un fértil intercambio entre teoría y organización de la vida social.

La decisión de dar un lugar central a ¿Qué es la propiedad? se entiende, ante todo, en sentido interno: el libro ofrece un modelo particularmente intenso de crítica filosófica de las instituciones. Así, explicita un modo de pensar que en los textos más «filosóficos» de la primera sección aparece principalmente como método y brújula: tratar las instituciones sociales en cuanto composiciones históricas de fuerzas y funciones, evaluar su movimiento en términos de progreso o fijación, y juzgarlas por un criterio de medida –la justicia– que solo se verifica prácticamente en arreglos parciales, acuerdos mutuos y regímenes de garantía y equilibrio. A la vez, el libro antes mencionado contiene, en un estado híbrido entre la denuncia y el programa, varios de los desarrollos, a veces solamente implícitos, que en otras obras se desplegarán como propuestas institucionales con entidad propia: la teoría de la fuerza colectiva aplicada a las clases trabajadoras, la centralidad de la moneda y del crédito mutualista, el mutualismo y la federación como formas de integración social.

No hay, en rigor, un lugar privilegiado desde el cual leer a Proudhon: su obra avanza recapitulando y reabriendo lo ya dicho; cada libro parece presuponer el anterior y, al mismo tiempo, presentarse como ruptura. Aquí se manifiesta una dificultad, solo aparente, para leer sus obras. Lo cierto es que en Proudhon conviven dos tiempos: el del conflicto presente y el de las instituciones que lo sedimentan. Se trata, por usar una expresión actual, de un pensador de la coyuntura, pero que nunca abandona la escala de las formas sociales en conjunto. Cada uno de los textos de esta antología puede entenderse como la instantánea de un pensamiento en movimiento, que revisa presupuestos metodológicos y ajusta su vocabulario teórico cuando cambian el terreno y las condiciones de intervención práctica. Si Proudhon se convirtió rápidamente en una referencia mayor de la teoría social moderna es precisamente por combinar impugnación de principio y atención a mecanismos institucionales concretos. Y creemos que es esa misma combinación –la crítica del derecho

absoluto y el hilo que conduce hacia dispositivos de organización social– la que permite leerlo hoy sin reducirlo a consigna, tentación tanto más fuerte cuanto más incisivo es su estilo, dicho sea de paso.

Lo que sigue busca situar al lector en el campo de cuestiones que atraviesa esta antología. Para ello ofrece una biografía intelectual mínima, una exposición de los conceptos que articulan la filosofía social proudhoniana según aparece en los textos seleccionados y un cierre sobre la persistencia de estas preguntas. En ese cierre, el presente aparece como refiguración del problema propietario en formas bien reconocibles: monopolios y rentas, captura de valor, dependencia por deuda, control de infraestructuras materiales y digitales. Propiedad, crédito y dinero se encadenan así como dimensiones de un mismo régimen de apropiación, un conjunto de dispositivos que ordena –en el siglo xix como en el nuestro– quién puede, quién paga y quién queda expuesto a la precariedad. Y, en el mismo movimiento, reaparece (con especial urgencia en tiempos de populismos y desafección) la pregunta por la capacidad política: cómo pueden las clases subalternas recomponer potencia colectiva en un contexto que tiende a producir dispersión y afectos tristes.

Una aclaración sobre el aparato crítico. Por razones de concisión, hemos preferido reservar al más de un centenar de notas de esta antología la tarea de acompañamiento y de comentario, y evitar aquí la repetición excesiva de cursos argumentales o precisiones doctrinales que el lector encontrará allí desarrolladas. Muchas de esas notas –en particular las explicativas– pueden leerse en paralelo al estudio introductorio.

Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865). Esperanzas abortadas y modernidades alternativas

Proudhon pertenece a la generación que hereda la Revolución francesa como conflicto, promesa y decepción: un acontecimiento epocal que democratiza la idea de ciudadanía y consagra la igualdad ante la ley, pero que deja a medio hacer la cuestión decisiva de la emancipación material. En su propio diagnóstico, 1789 supuso un progreso real en el plano político, pero no una transformación completa: el feudalismo, ya fenecido como forma histórica, cede; la

opresión que lo sostenía reaparece por otros medios en las incipientes formas liberales de dominio y en la explotación de la propiedad privada burguesa. En ese sentido, la revolución queda abierta, y 1848 se presenta como la ocasión –inmensa y de nuevo frustrada– de continuar el movimiento inacabado: pasar de la igualdad ante la ley a la igualdad ante la propiedad y el trabajo.

Sobre tal fondo, si se permite la simplificación, se forma toda su obra. En ese interregno, la posibilidad de un nuevo orden parece al alcance, pero requiere una orientación política y un sujeto capaz de llevarla a cabo. La experiencia de 1848 demuestra que una revolución popular puede imponerse en las calles y, sin embargo, quedar «hecha sin idea», disponible para restauraciones o cierres en falso. Toda la actividad política y teórica de Proudhon es una impugnación contra esas derivas –contra cualquier forma de «revolución pasiva»–, y por eso intenta traducir una fuerza emancipadora en condiciones de duración, impedir que formas absolutas de dominación vuelvan a fijar el orden social y sostener, contra la tentación del decreto o de la política «desde arriba», que sin posiciones teóricas firmes e iniciativas colectivas de acción no hay emancipación que no se pierda en su propio fracaso.

Proudhon nace en Besançon, en el faubourg Battant, el 15 de enero de 1809, en una familia obrera; el padre, tonelero-cervecero, y la madre, empleada doméstica y cocinera, sostienen una economía familiar precaria. El niño conoce pronto el trabajo y la intemperie social, primero como pastor y después como estudiante sin recursos, a partir de los doce años, en el Collège Royal de Besançon, donde por primera vez convive con hijos de la nobleza y de la burguesía, sufriendo una temprana experiencia de desigualdad. Emprende estudios clásicos gracias a una beca modesta, sin materiales ni libros propios, castigado por la falta de medios. Esa carencia le impone muy pronto una disciplina de autodidacta, convierte la biblioteca municipal en una extensión del aula y trabaja a fuerza de lecturas acumuladas, de cuadernos y de memoria, hasta el punto de llamar la atención del bibliotecario Charles Weiss por el ritmo y el volumen de sus solicitudes.

Aun así, reúne méritos suficientes para obtener premios y continuar los estudios hasta la etapa de retórica. Pero el deterioro de la economía familiar termina por cerrar esa vía: deja el colegio y pasa a ser aprendiz en una imprenta. El oficio se convierte, por necesidad, en escuela, ya que en pocos años se ocupará de tareas de composición y corrección tipográfica. Y es escuela en un sentido fuerte, porque ese trabajo lo pone en contacto cotidiano con textos y saberes que

difícilmente habrían estado a su alcance por otras vías dada la pobreza familiar: aprende, por la necesidad de entender y realizar su oficio, entre pruebas y citas, latín y griego, teología y filología; y, al supervisar la impresión de una Biblia, se enseña hebreo «sin maestro». Ese acceso material a las obras permite seguir una formación, aunque en condiciones precarias; allí se afianza su interés por la gramática, hasta el punto de animarlo a redactar su primer ensayo, todavía en el terreno filológico, antes de que la cuestión social lo arrastre definitivamente al espacio de la polémica y de la economía política.

Como muchos obreros tipógrafos del siglo xix, realiza un aprendizaje itinerante por todo el país; entre 1831 y 1833 recorre París, Lyon, Marsella, Draguignan y Toulon, entrando y saliendo de talleres según la disponibilidad del trabajo. Esa circulación laboral, con su enseñanza forzosa de disciplina y desarraigo, le da una intuición temprana de cómo funciona la dependencia: el salario insuficiente e intermitente, la colocación sometida a redes y arbitrios, etc. Pero en esa formación no cuentan solo los talleres: los libros también juegan su parte. Ese autodidactismo, trabajado en bibliotecas e imprentas y sostenido a pesar de las carencias materiales, termina por encontrar un reconocimiento institucional en 1838, cuando obtiene la beca Suard (mil quinientos francos anuales durante tres años), pensada para permitir a «jóvenes hombres meritorios» proseguir estudios.

Con esa beca, la Académie de Besançon apostaba por un talento plebeyo, anómalo en la carrera burguesa; ciertamente un alumno brillante, prometedor, forzado a abandonar pronto la vía escolar, y que apenas un año antes había publicado un Essai de grammaire générale (1837). Proudhon, rozando la treintena, obligado a rendir cuentas anuales de sus investigaciones, parte hacia París con un programa de estudios exigente que combina lingüística, filosofía y ciencias morales; muy pronto, economía política. En la capital lee a Adam Smith y a Rousseau, se asoma a los economistas contemporáneos (Jean-Baptiste Say, David Ricardo, Frédéric Bastiat) y frecuenta espacios donde ese saber se presenta además como lengua de gobierno: cursos de economía en la facultad de Derecho, el Conservatoire des Arts et Métiers (donde enseña Adolphe Blanqui, hermano del revolucionario Auguste Blanqui) y el Collège de France.

Ese giro se deja ver inmediatamente en sus primeros ejercicios públicos. En febrero de 1839 participa en un concurso literario sobre la celebración del domingo (tema en apariencia moral, pero atravesado por el problema del trabajo y del ritmo industrial) y obtiene una mención honorífica; el jurado le reprocha ataques tanto contra la civilización industrial como contra el Evangelio. La escena

importa menos por el resultado académico que por tratarse del momento en que Proudhon descubre una verdad incómoda: tocar la cuestión social es atacar el orden establecido. Dicho de otro modo: la economía política no es un objeto de estudio neutro, sino un campo vigilado, cuya crítica desde la filosofía social equivale a cuestionar la arquitectura del dominio. En esa transición de la filología a la moral y la economía, Proudhon ha ensayado el primer paso de una escritura social que ya empuja hacia el problema material de la vida común.

¿Qué es la propiedad?, aparecido en 1840, es el punto de inflexión. El libro nace, en parte, como una memoria académica para rendir cuentas y cobrar la beca, pero rápidamente provoca un incidente institucional cuando aterriza en el espacio público parisino. Al enviar el texto a la Académie de Besançon y a la Académie des Sciences Morales et Politiques, estaba comprometiendo, precisamente, a la institución que había patrocinado su formación, la cual se apresura a desautorizar el libro. El efecto biográfico es inmediato: notoriedad, reacción, y una forma de exposición personal que ya no dejará de estar ligada, hasta su muerte, al conflicto con las autoridades intelectuales y políticas.

Desde ese momento, se organiza un repertorio completo de descalificaciones que no apuntan solo (ni principalmente) a la tesis sino a la persona: el becado pasa por un ingrato provocador, un incómodo esprit fort; el autodidacta plebeyo aparece como una figura «difícil de integrar» en el seno de la bonne société y, por eso mismo, refractaria a su domesticación. Se le exige retractación, se multiplican las presiones, advertencias y amenazas, y se llega a discutir formalmente la retirada de su beca. Una mayoría simple vota por retirársela, pero no se alcanza la mayoría cualificada; Proudhon la conserva, y convierte la sanción simbólica en material público, incorporando en la segunda edición el documento de desautorización y piezas del intercambio epistolar suscitado por el libro.

El umbral judicial, no obstante, quedaba ya cercano: el ciclo de las Mémoires sobre la propiedad termina, en 1842, con la incautación del Avertissement aux propriétaires y la apertura de un procedimiento que lo lleva a comparecer ante la Cour d’assises del Doubs. El «escándalo» de 1840 fija así un rasgo biográfico duradero. La notoriedad polémica forma parte del destino de Proudhon y de su obra, y también de su recepción: sus fórmulas, arrancadas de contexto, pueden alimentar el mito del agitador o del «destructor», cuando el núcleo de su pensamiento exige una lectura menos inmediata. La personalidad del autor y su exposición pública, ciertamente, hicieron poco por desactivar esa deriva.

En 1843 se instala en Lyon, con un puesto en una gran empresa de navegación y transportes fluviales. Entra a trabajar como empleado de contabilidad y de expedientes, y llega a encargarse del contentieux, es decir, de litigios, reclamaciones y gestión de contratos. Ese trabajo lo coloca en la práctica comercial y jurídica: la contabilidad, los plazos, las letras, los incumplimientos, la negociación cotidiana con la deuda y con el conflicto; todo ello funciona como un laboratorio donde Proudhon observa cómo circula el valor –y cómo se detiene, bloquea o extrae– en una economía moderna. Lyon significa también el contacto con un tejido obrero marcado por el recuerdo de las Révoltes des canuts en 1831 y 1834, por la presencia de asociaciones, mutualidades y formas de ayuda recíproca organizada. Durante esos años cristaliza además su ambición filosófico-sistemática: publica De la creación del orden en la humanidad (1843), tentativa de fundar una ciencia social de las formas colectivas y los equilibrios institucionales. Entre 1843 y 1847 alterna estancias y viajes, abriendo un periodo de intensa sociabilidad política: se cruza con interlocutores europeos, entra en contacto con redes de exilio y vive de cerca las tensiones entre distintas tradiciones revolucionarias, todavía en busca de un idioma común.

Al producirse la Revolución de febrero de 1848, vuelve a París y centra su actividad en la prensa militante: promueve varios periódicos que, uno tras otro, quedan en el punto de mira de las autoridades hasta ser finalmente cerrados. Así, publica Le Représentant du peuple entre febrero y agosto de 1848; continúa con Le Peuple. Journal de la République démocratique et sociale, de noviembre a junio de 1849; prosigue con La Voix du peuple, entre 1849 y 1850; y, tras el cierre de esta última, aparece Le Peuple de 1850, cerrado ese mismo año. Hasta entonces, Proudhon había dedicado sus fuerzas a la teoría histórico-social, la crítica filosófico-jurídica de la propiedad y la elaboración de un método para pensar las contradicciones del orden económico-político (Philosophie de la misère fue publicado en 1846). Febrero altera ese régimen de escritura: el gobierno provisional republicano se convierte en campo de pruebas para la teoría, donde las promesas de emancipación social –y sus peligros inmediatos de truncamiento, incumplimiento o traición– obligan a cambiar de escala. En pocos meses, el pensamiento proudhoniano se desplaza hacia un terreno más institucional: en la prensa aparecen escritos sobre las nuevas formas de poder democrático, las condiciones sociales de la obediencia, la organización del trabajo, el crédito y la circulación, y el mutualismo como hipótesis práctica.

Proudhon es elegido diputado por el departamento del Sena y entra en la Asamblea Constituyente en junio de 1848. Se trata de un obrero

tipógrafo en el hemiciclo, adscrito a la gauche, sin la gramática social del parlamentarismo, con un historial de escándalos, y por ello, desde el primer día, está en el punto de mira. Lo observa una cámara dominada por los républicains modérés, enfrentados tanto a la izquierda democrático-socialista como al bloque conservador del Parti de l'Ordre, una coalición de monárquicos legitimistas y orleanistas. El paso por la Asamblea (su mandato dura del 4 de junio de 1848 al 26 de mayo de 1849) está marcado por un doble movimiento: por un lado, aprende sobre el terreno la lógica real del Estado cuando la representación parlamentaria se protege como un poder separado, celoso de sus prerrogativas y de su base material, especialmente cuando se discuten asuntos de fiscalidad o propiedad; por otro, intenta forzar el debate hacia la cuestión material del crédito y la organización económica, convencido de que ahí se juega toda la Revolución de Febrero, mientras la organización del trabajo –con sus ateliers nationaux– y la declamación populista –de liberales y socialistas utópicos– funcionan más bien como pantallas que desplazan el problema y excitan al pueblo sin dotarlo de medios.

En ese mismo arco de meses, mientras intenta medir desde dentro los reflejos de la Asamblea y el umbral de lo políticamente posible, Proudhon plantea uno de sus proyectos institucionales más ambiciosos: la idea de una Banque d'échange (1848) y, un año después, la Banque du Peuple. Se trata de someter la promesa revolucionaria a una prueba material; si la nueva sociedad ha de durar, debe disponer de un mecanismo propio de circulación. El diagnóstico, en resumidas cuentas, es el siguiente: la escasez de numerario y el poder de los bancos hacen del dinero un cuello de botella y, por esa vía, un instrumento de subordinación. La apuesta consiste en transformar el régimen del intercambio y del crédito, reduciendo el coste del préstamo hasta hacerlo tender a lo mínimo (solo gastos necesarios, posibles riesgos, comisiones de administración), y reconvirtiendo el billete –liberado de su dependencia del oro– en una letra de cambio generalizada, un bon que se acepta y se liquida en productos y servicios.

La idea general es crear un sistema alternativo de banco de cambio sin estatización, una institución «desde y para el pueblo» que aspire a desempeñar respecto de los trabajadores el papel que la Banque de France cumple para los banqueros. La moneda se reconfigura como bien público y el crédito adopta la forma de un intercambio socialmente garantizado, sustraído a la lógica del privilegio y de la usura. En la práctica, el proyecto nace en un clima adverso: reúne adhesiones numerosas, pero su traducción financiera es frágil, y la presión política y administrativa asfixia pronto el experimento. La

tentativa conserva un relieve biográfico singular; es el momento en que Proudhon intenta pasar del diagnóstico al montaje institucional, del panfleto a la infraestructura, y someter el mutualismo a su prueba decisiva, hacerlo existir como organización estable de la circulación y del crédito, capaz de sostener una vida común menos dependiente.

Entre finales de 1848 y comienzos de 1849, el espacio republicano se estrecha: tras las Jornadas de Junio y la consolidación del poder de Luis Napoleón Bonaparte, la prensa democrático-socialista es vigilada, perseguida y judicializada. La represión no tarda. En 1849, tras levantarse su inmunidad parlamentaria, Proudhon es condenado por delitos de prensa y por ataques directos al presidente. No entra de inmediato en prisión: durante algunos meses permanece en libertad, hasta que a comienzos de junio es encarcelado en Sainte-Pélagie. En ese contexto se casa, el 31 de diciembre de 1849, con Euphrasie Piégard, obrera pasamanera. Desde el encierro elabora además Filosofía del progreso (publicada más tarde, en 1853), donde fija la idea de progreso como crítica de toda fórmula inmóvil.

Nuestro autor permanecerá privado de libertad hasta mediados de 1852, con traslados y endurecimientos según coyunturas políticas (estancias en la Conciergerie y, en 1850, la fortaleza de Doullens). Incluso preso, continúa escribiendo, dirigiendo y negociando con editores y autoridades: en 1851 publica Idea general de la revolución en el siglo

xix

, un libro que nace del contraste entre la promesa de la Revolución de 1848 y el cierre posterior, y que por eso mismo funciona, en su trayectoria, como un esfuerzo de clarificación en plena contrarrevolución. Sale de prisión en junio de 1852 y atraviesa los años del Segundo Imperio bajo vigilancia y restricciones, con una vida de trabajo intelectual considerable, relaciones tensas con el campo republicano y una salud que empieza a resentirse. El panorama es el de un régimen bonapartista que, tras el golpe de Estado del 2 de diciembre de 1851, se legitima por vía plebiscitaria –consultas de diciembre de 1851 y de noviembre de 1852– y estrecha simultáneamente los márgenes de la oposición mediante instrumentos administrativos y judiciales.

En este contexto de tensión permanente, bajo constante vigilancia, obstáculos editoriales y reapertura del riesgo penal, sucede lo que parecía inevitable. La publicación de Sobre la Justicia en la Revolución y en la Iglesia, en 1858, le vale un nuevo proceso: es

condenado a tres años de prisión y cuatro mil francos de multa. Opta por sustraerse a un segundo ciclo carcelario instalándose en Bruselas. Allí no obtiene tregua: la policía belga lo deja entrar, pero lo observa sin simpatía, hasta el punto de que, en ciertos medios, llega a circular la sospecha de que podría ser un «agente bonapartista», lo que da una idea del clima de vigilancia en el que escribe. En esas condiciones, aparece La guerra y la paz (1861), una obra sobre el derecho internacional y la guerra, de la que Tolstói toma el título definitivo para su novela –el escritor ruso llegó a reunirse con Proudhon por mediación de Herzen–, e interviene también con algunos opúsculos sobre la situación europea, tomando posición contra el tratado comercial franco-británico de 1860 y contra la unidad italiana.

Aunque una amnistía de diciembre de 1860 le abre la puerta del regreso, no vuelve de inmediato: prolonga su estancia belga y no retorna a Francia hasta septiembre de 1862. Proudhon regresa a un espacio público policial, el de un Segundo Imperio en el cual la liberalización es parcial y potencialmente reversible. Bajo el régimen bonapartista, su escritura se concentra en el problema que, retrospectivamente, organiza su última etapa: cómo reconstruir un partido de la Revolución sin recaer ni en el centralismo estatal, ni en la ilusión del decreto, ni en el espontaneísmo radical. En 1863 aparece El principio federativo como la culminación teórica de su vida intelectual y política, obra que presenta una arquitectura social de contratos, autonomías y garantías capaces de impedir que la unidad política se convierta, una vez más, en unidad opresiva y, de hecho, potencie al máximo la libertad de todos.

Al mismo tiempo, su influencia popular –y en particular su gravitación sobre los medios obreros organizados– se hace visible en el terreno de las candidaturas y la autoafirmación política del movimiento obrero bajo el Imperio. El Manifeste des Soixante (17 de febrero de 1864) y las discusiones que lo rodean le ofrecen el punto de anclaje para su última gran intervención, La capacidad política de la clase obrera, concebida en diálogo con obreros que le consultan y publicada en 1865 (ya póstumamente, preparada por Gustave Chaudey). Esa misma constelación explica su proyección en los inicios de la Primera Internacional. Proudhon no será miembro, pero los mutualistas franceses –Tolain, Fribourg, Limousin y otros– constituyen durante un tiempo una de las corrientes dominantes en Francia, con ramificaciones y ecos en otros países europeos, y lo hacen en buena medida con el horizonte proudhoniano de asociación, mutualidad, crédito popular y desconfianza del Estado como solución inmediata.

La salud, sin embargo, se degrada. Muere en París, el 19 de enero de

1865, agotado por el trabajo y afectado por una dolencia cardíaca; es enterrado en el cementerio de Montparnasse. En el recuerdo de Gustave Lefrançais, el entierro del 22 de enero reúne a varios miles de personas –habla incluso de «cinco o seis mil»– y, desde primera hora, la calle de Passy se llena hasta convertir la despedida en un acontecimiento público. En el patio de la casa se dispone un cuaderno para firmar; el cortejo avanza sin aparato oficial visible, salvo algunos agentes. En un momento de la marcha, un regimiento de línea que regresa a la caserna se encuentra con la multitud y pide atravesarla: durante unos instantes se teme la provocación, se negocia el paso y el gentío abre filas; entonces alguien grita battez aux champs! ('¡toque de honores!'), y el oficial manda presentar armas ante la casa mortuoria. Hay, por un momento, una tregua simbólica: la disciplina del orden estatal saluda, quizá sin quererlo, a uno de los nombres que más había cuestionado esa forma de orden.

Con Proudhon desaparece una figura difícil de clasificar: un filósofo social obrero, primer político en asumirse anarquista, cuya obra se alimenta de una experiencia atravesada por el taller y la biblioteca, la prensa y la Asamblea, la prisión y el exilio. Esa trayectoria fija el tono de su pensamiento y de una escritura que se corrige y se arriesga en cada coyuntura, midiendo una y otra vez la distancia entre principios críticos y propuestas institucionales. Leído desde esa biografía, y con la ayuda de los textos que siguen, creemos que Proudhon deja de ser una suma de fórmulas (y malentendidos) y aparece como un esfuerzo persistente por evitar los cierres en falso de la emancipación. En definitiva, el intento de pensar –y, hasta donde fue posible, de ensayar– una modernidad alternativa.

El lenguaje de la crítica: antinomias, fuerza colectiva, realismo social

Como se podrá ver en la primera sección de esta antología, la filosofía social proudhoniana se reconoce por un realismo de partida: la sociedad existe como realidad efectiva, con coherencias internas, inercias, regularidades y una potencia propia. En los textos seleccionados de De la creación del orden en la humanidad (1843) y Filosofía del progreso (1853), Proudhon formaliza ese problema en términos históricos, y la noción de fuerza colectiva sitúa la cuestión política en un terreno estructural de potencias y relaciones.

Esta ontología social se traduce en lo siguiente: la potencia de un grupo depende decisivamente de su arreglo, de la forma de coordinación que articula posiciones y funciones, de la manera en que una pluralidad se compone sin disolverse en dispersión antisocial. La agencia colectiva, por tanto, se deja pensar como efecto de disposición: serie, encadenamiento, arquitectura de relaciones. A partir de ahí, la teoría social queda sometida a la exigencia de describir instituciones y los dispositivos jurídicos, económicos y simbólicos que vuelven operativa –o inviable– la libertad común. El método que corresponde a esa teoría se despliega mediante series y antinomias, avanza por tensiones internas e inscribe el conflicto en la estructura misma de lo social. Por esta razón su filosofía aparece en estos textos como un arte de combinación o, en otras palabras, como el modo óptimo de sostener simultáneamente orden y libertad sin que uno devore al otro.

Los textos de Sobre la Justicia en la Revolución y en la Iglesia (1858) introducen el criterio normativo capaz de medir composiciones de fuerzas y orientar su organización hacia formas no opresivas. El resultado buscado es un régimen de equilibrio económico y garantías entre sujetos libres: un orden en el que la relación social se sostenga por reciprocidad, conmutación y límites efectivos al poder. Se perfila aquí el núcleo anarquista de Proudhon: en su pars destruens, una crítica del poder separado o absoluto, esto es, de la captura de la potencia colectiva por instancias que se atribuyen el derecho de hablar y actuar en su nombre –gobiernos, monopolios, rentistas, etc.–; y, en su pars construens, la exigencia de medir el poder por una instancia que lo excede, pensando los conceptos de Revolución y Justicia en todo su espesor institucional.

Además, Proudhon ilustra su teoría de la fuerza social: moneda, letra de cambio, banco. Estos fenómenos hacen visible un tejido de reciprocidad pública, redes de confianza y créditos cruzados, en definitiva, relaciones sociales de intercambio. Así, la potencia social adopta formas contables, jurídicas, económicas, tan decisivas como las formas políticas visibles, y que pueden declinarse en un sentido absoluto o progresivo. La elección de los ejemplos (fenómenos económicos de la esfera de la circulación) no es anecdótica y con ellos cobra relieve un hilo especialmente útil para el conjunto de la antología: la potencia de una organización social se entiende, en un sentido fuerte, como esencialmente conmutativa. El lazo entre unidades activas de la vida social –trabajadores, talleres, asociaciones, etc.– se juega en una red de intercambios recíprocos de productos, servicios, derechos y garantías. Esa potencia, inmanente y variable, se interpreta por sus efectos, también por sus usos y abusos: cuando se

captura y se separa, se vuelve privilegio y la sociedad se detiene en lo absoluto; cuando se organiza como reciprocidad, adopta la forma de justicia conmutativa y abre el campo de la libertad.

Este marco permite entender dos diagnósticos políticos decisivos. El primero apunta al absolutismo como concentración de funciones: la pluralidad funcional, reducida a un solo sujeto (rey, comité, asamblea), tiende a inmovilizar la vida colectiva, porque la pretensión de un centro único clausura el juego de equilibrios y relaciones móviles que constituye el orden social. El segundo concierne a la obediencia. Para Proudhon, su raíz consiste en lo siguiente: el individuo vive inmerso en el ser colectivo y extrae de él ventajas, seguridades, posibilidades materiales que la dispersión no ofrece. Cuando esa potencia aparece «sellada» por una autoridad que se presenta como su depositaria, el ciudadano confunde con facilidad potencia colectiva y poder que la administra, y experimenta la revuelta como amenaza contra la fuente misma de su seguridad. Ambos diagnósticos convergen en la crítica proudhoniana de la soberanía –monárquica o democrática–, entendida como la operación por la cual el poder se sustrae al criterio de justicia y se presenta como origen del derecho.

Las últimas líneas remiten y parafrasean algunos pasajes del Pequeño catecismo político, texto que clausura la sección a modo de compendio: en pocas páginas concentra el nervio de la ontología social proudhoniana y su traducción política, y ofrece una brújula para el conjunto. Para quien lo lee, tiene una utilidad inmediata, pues permite reconocer el esqueleto conceptual que reaparecerá, con variaciones y pruebas institucionales, a lo largo del volumen. Creemos que lo mejor es no sobreexplicarlo y leerlo sin demasiadas mediaciones: su estilo didáctico lo vuelve especialmente fértil para orientar la lectura; y, dicho sea de paso, su energía expositiva, unida a una transparencia poco común en Proudhon, lo hace singularmente grato de leer, sin que ello merme su rigor.

¿Qué es la propiedad? Posesión, igualdad, libertad

En ¿Qué es la propiedad? (1840) Proudhon toma como blanco la propiedad, que aparece, en el lenguaje del derecho civil y la economía política, como condición natural de la libertad y se confunde con la independencia misma. La provocación célebre con la que comienza

(«la propiedad es robo») puede escandalizar al lector, pero cumple la función de sacarlo de sus categorías preconcebidas e impedir que la palabra «propiedad» actúe como una evidencia inmunizada. El procedimiento, en realidad, es lógicamente austero, aunque las argumentaciones a veces sean enrevesadas. Proudhon reduce los títulos a dos: ocupación y trabajo. El derecho de ocupar, si se admite como derecho, se distribuye y varía con el número de ocupantes; funda una relación de uso y de acceso, ligada a la vida material, a la función, al lugar. El trabajo, si se toma como principio, arrastra una consecuencia más dura: la producción humana incorpora una potencia social común –una fuerza colectiva, excedente de potencia creado por el trabajo asociado– y la apropiación privada de su producto tiende a adquirir la forma de captura como renta, interés, beneficio, etc.

Un pasaje «pedagógico» del texto refuerza este desplazamiento a través del lenguaje ordinario. Proudhon muestra cómo los posesivos «mío» y «tuyo» pueden nombrar identificación (mi talento, mi esfuerzo), pero de manera más frecuente nombran relación: mi asiento en un espectáculo, mi cuarto en un hotel, mi depósito en el banco. El posesivo designa entonces posesión, uso, función, una pertenencia situada, no un dominio ilimitado. La observación parece menor, pero cumple un papel decisivo: deshace el deslizamiento espontáneo que va del «esto es mío» al «tengo sobre esto un derecho sin medida», y prepara la distinción que vertebra buena parte de la argumentación: posesión y propiedad. Como antes se ha señalado, la posesión remite al uso, al vínculo con la vida material, al acceso. La propiedad, entendida como derecho absoluto, remite a la prerrogativa: poder de excluir, de extraer rendimientos y valores, de convertir una posición en renta.

Conviene tener en cuenta que toda la discusión con el derecho civil y la economía política está atravesada en realidad por un trasfondo histórico explícito. Tras 1789, la propiedad ha sido consagrada como derecho inviolable y sagrado; el liberalismo la piensa incluso como barrera frente al absolutismo. Señala Proudhon, sin embargo, el precio político de esta consagración: la propiedad absolutizada produce un orden que requiere coerción constante para sostenerse, porque convierte el acceso a los medios de vida en concesión. La figura dramática del proletario que suplica trabajo o rebaja del alquiler en uno de los pasajes fija un mecanismo estructural que muestra cómo la libertad del trabajador se degrada a aceptación de condiciones impuestas; la propiedad, en la práctica, opera como poder de exclusión y de mando.

Proudhon no desconoce, por cierto, la función defensiva de la

propiedad frente a los abusos del poder que tan frecuentemente aduce el liberalismo; se encontrará en los textos seleccionados de Teoría de la propiedad (1862) la reinterpretación proudhoniana de este argumento, original y esencialmente burgués. En esa obra de madurez, la propiedad aparece como institución republicana en la medida en que actúa como contrapeso descentralizador del Estado: base material de ciudadanía y límite frente al poder absoluto. En ese gesto se perfila una hipótesis positiva en favor de la propiedad, entendida como función social, resultado de la asociación libre en condiciones de igualdad en los medios y equivalencia en los intercambios.

Por último, y como adelantamos, la crítica de la propiedad explota un argumento de gran alcance, con el rigor provocador tan habitual en Proudhon: la inversión del principio liberal según el cual la propiedad nace del trabajo. De nuevo, en su decisión de hablar el lenguaje de la economía política burguesa y empujarlo hacia consecuencias radicales, argumenta: aceptado aquel postulado, el trabajador no es propietario solo de su salario, sino del valor nuevo creado, incluido el excedente cooperativo que el capital captura sin pagarlo. La explotación se vuelve inteligible como apropiación de fuerza colectiva y el salario aparece como forma jurídica que encubre esa apropiación. Pero el argumento no se agota en una denuncia de la desposesión o el «salario injusto», sino que remite a la constitución social del valor.

El valor está lejos de ser un dato natural que el mercado «revela», y aparece realmente como medida colectiva que sanciona equivalencias y decide qué cuenta como riqueza. Esa medida, cuando queda capturada por instituciones monetarias y propietarias, convierte una potencia social en prerrogativa privada. Llevado hasta el final, el principio burgués se vuelve contra la propiedad capitalista y conduce a una exigencia de igualdad de derechos sobre los productos, y a una transformación de la propiedad en función social distribuida entre productores asociados. En ese sentido, Proudhon muestra la contradicción entre la realidad y los principios morales y jurídicos con los que pretende legitimarse la economía política, y obliga a pensar que la emancipación pasa por instituciones capaces de socializar la medida del valor y de devolver la fuerza colectiva a quienes la producen.

Valor, moneda y crédito: la economía política como filosofía social

En el recorrido de la antología, la crítica de la propiedad conduce a un núcleo que Proudhon considera decisivo: la constitución social del valor. Los textos seleccionados presentan este problema tal como se despliega en el Sistema de las contradicciones económicas (1846), sobre todo en lo que respecta al crédito. En ese marco, la moneda se convierte en objeto filosófico de primer orden, porque condensa en una institución concreta el problema de la medida y del privilegio.

Proudhon escribe cuando la economía política se consolida como lengua dominante y las relaciones mercantiles se presentan como una segunda naturaleza. Reconoce la objetividad de los vínculos económicos y, precisamente por ello, rechaza que baste invocar un «orden natural» del mercado: si el orden es real –históricamente constituido–, también lo son su injusticia y su miseria. La pregunta por la medida social del valor decide quién cuenta, cuánto cuenta y en qué condiciones circula el resultado del trabajo. El fragmento dedicado a la moneda muestra bien el movimiento. Nuestro autor discute con los economistas que explican el privilegio del oro y la plata por cualidades físicas, y lleva la cuestión hacia la razón económica: de entre las mercancías, oro y plata fueron las primeras cuyo valor logró constituirse con cierta fijeza; el poder soberano se apodera de ese hecho, lo sella, lo consagra, y de ahí nace la moneda como mercancía por excelencia. La operación es cualquier cosa menos neutra, porque fija una jerarquía en la que la moneda es el lugar donde la sanción social del valor se concentra y administra.

Según esta argumentación, el dinero aparece como ídolo por concentrar el reconocimiento social del valor. La riqueza se mide en acumulación del signo monetario; la miseria, por su ausencia. Para Proudhon, la «religión del dinero» se sostiene mientras la constitución general de los valores permanezca incompleta, es decir, mientras el intercambio no logre dar a los productos del trabajo una equivalencia social garantizada comparable a la de la moneda. En ese régimen, una mercancía opera como valor universal efectivo y las demás –el trabajo mismo– quedan subordinadas a esa forma privilegiada. La desigualdad reaparece aquí como prelación monetaria. Por ello el paso, en Proudhon, de la crítica del dinero a una orientación programática: socializar el valor, desplazar el centro de gravedad desde la acumulación del signo hacia la organización colectiva que hace conmensurables y circulables los resultados del trabajo.

Una interpretación audaz de la letra de cambio permite precisar esa alternativa. A diferencia de la moneda fetichizada como mercancía soberana, su potencia no proviene del metal, sino de la relación de conmutación que une a los miembros de la sociedad: encarna una red

de promesas, compensaciones y créditos cruzados, donde el valor circula porque los productores se reconocen recíprocamente créditos dentro de una economía de confianza y regularidad. La crítica proudhoniana se concentra entonces en el interés como renta del capital monetario, y su propuesta se orienta hacia una moneda social y un banco de cambio ajustados al principio «los productos se cambian por productos»: vale de circulación emitido sobre entregas efectivas o servicios reales, compensable en una red mutualista, sin convertibilidad obligatoria en metálico y sin derecho a interés.

En este punto se sitúan los proyectos institucionales proudhonianos –mutualidad, bonos de intercambio, contabilidad mutualista, reorganización del crédito–, intentos de devolver la garantía al cuerpo social, de modo que moneda y crédito expresen reciprocidad y no prerrogativa. Se trata, en último término, de someter el mutualismo a prueba. Esa preferencia por la evidencia práctica marca una parte sustantiva de su intervención en los años revolucionarios y prepara el paso a los textos en los que la economía aparece como cuestión de organización social e ingeniería política. El Proyecto de Sociedad de la Exposición permanente (1866) condensa esa deriva: es un texto tardío y publicado póstumamente, redactado en las condiciones del Segundo Imperio y pensado para presentarse al Emperador –en relación con el Palais de l'Industrie, construido para la Exposición Universal de 1855 y cuya reconversión en sede estable de exposición estaba en discusión–, que recompone sus ideas en forma de dispositivo y muestra cómo la cuestión del valor se vuelve operativa cuando se diseñan mecanismos de intercambio y garantía capaces de desplazar la prelación del dinero hacia una reciprocidad organizada.

Revolución, mutualismo, federalismo: del derecho económico al derecho público

El tramo final de la segunda sección termina de dibujar la traducción política del mutualismo, en dirección al federalismo. Proudhon formula este pasaje como exigencia interna del progreso social: una vez establecido el derecho económico, aparece el derecho público; el gobierno, leído de esa manera, equivale en rigor a un sistema de garantías. El principio mutualista de igualdad y seguridad recíproca en las relaciones económicas se prolonga hacia el orden, la justicia, la paz y la moderación del poder. La política queda así pensada en continuidad con la economía social y la reforma institucional solo

tiene sentido cuando reorganiza las condiciones materiales de la libertad.

En Idea general de la revolución en el siglo

xix

(1851) esa continuidad adopta la forma de un programa. «Revolución» designa aquí una mutación de larga duración: el tránsito por el cual una civilización abandona la metafísica del poder (derecho divino, autoridad teológica, trascendencias) y aprende a hacer reposar derecho y gobierno sobre relaciones efectivas entre seres humanos. La revolución puede leerse así como crisis regeneradora entre dos formas sociales que disuelve seguridades heredadas y obliga a construir un orden más efectivo, en el cual las instituciones se miden por su adecuación a la realidad social y por su justicia. El eje se desplaza, en consecuencia, desde la providencia y la razón de Estado hacia el equilibrio, la estabilidad y la garantía. Por eso la idea proudhoniana de revolución no se satisface con la mera apertura del acontecimiento, requiere además el tiempo de la invención institucional, el trabajo minucioso de sustitución de unas formas sociales por otras. En este marco se entiende la tonalidad, a menudo áspera, de la crítica proudhoniana del gobierno, sobre todo tras la experiencia de 1848. Para él, la cuestión política decisiva afecta al modo en que el poder se concentra, se perpetúa, se vuelve indistinguible de la vida social y se presenta como su condición natural.

Por lo que respecta a la forma política, Proudhon sistematiza el federalismo en El principio federativo (1863). «Federación» alude, ante todo, a un pacto: un contrato político limitado. Nuestro autor recurre al léxico del Código Civil para introducir una exigencia de reciprocidad: el contrato político adquiere dignidad si es sinalagmático y conmutativo, si distribuye obligaciones y beneficios, si permanece acotado por su objeto. Con esa regla, la crítica de la centralización se reescribe como crítica de un contrato oneroso y aleatorio en el que se exige obediencia total a cambio de compensaciones inciertas. En la propuesta proudhoniana, sin embargo, el contrato deja de ser hipótesis jurídica sobre el origen del Estado («el contrato social») y se vuelve vínculo positivo: efectivo, discutible, revisable, definido por competencias y por igualdad de partes.

Pero el pacto federativo no flota sobre una sociedad amorfa e indiferenciada: se sostiene cuando existen cuerpos, ante todo económicos, capaces de pactar, de asumir competencias, de

administrar garantías sin delegarlas en un centro. El tránsito «del derecho económico al derecho público» describe una misma lógica: la reciprocidad y la conmutación que organizan la producción, el consumo y el intercambio deben reaparecer como forma del vínculo político. Y esa forma política exige, a su vez, un sujeto colectivo organizado en posición de sostenerla, no una masa electoral o pasiva. La capacidad política de la clase obrera (1865) completa el cuadro por ese lado de la subjetivación histórica. La «capacidad política» certifica una evidencia que el siglo xix vuelve imposible de ignorar: la irrupción de las masas en la escena política y, con ella, la necesidad de pensar su agencia. Se trata del momento en que una colectividad deja de comparecer como población gobernable y empieza a afirmarse como sujeto, con ideas, fines y medios propios. Esa capacidad se adquiere en un proceso de conciencia (formular principios comunes) y de organización (traducirlos en formas de asociación). En ese punto cobra sentido el motivo proudhoniano de la escisión: el sujeto colectivo se constituye políticamente cuando se separa de las representaciones de la clase dirigente, rehúsa quedar absorbido por el juego de poderes dominantes y decide formular su propia idea de vida en común.

Una actualidad

En las economías contemporáneas, una parte creciente del poder propietario sostiene la acumulación mediante el dominio de activos escasos –a menudo de escasez instituida– y la captura de rentas asociadas a su control. Algunos analistas han propuesto para esta configuración un nombre polémico y sugestivo: tecnofeudalismo. El término busca señalar una mutación respecto a las formas capitalistas clásicas de extracción de plusvalía; al mismo tiempo, apunta a una transformación de la hegemonía: cuando los monopolios –privados o estatales– fijan condiciones de paso sobre dominios decisivos de la vida común, la renta se consolida como principio de gobierno social y distribuye posiciones morales asimétricas, trazando una geografía interna de la desigualdad entre quienes cobran por el acceso y quienes organizan su existencia alrededor del pago.

La propiedad opera así como administración de pasos obligados: infraestructuras materiales (vivienda, energía, logística), infraestructuras financieras (cuentas, medios de pago, condiciones de financiación) e infraestructuras digitales (plataformas, nubes, derechos

exclusivos sobre contenidos y datos). Cada uno de esos pasos constituye una condición práctica de la vida social –habitar, moverse, aprender, comunicarse, trabajar, pagar, aparecer en el espacio público– e introduce un peaje que integra costes monetarios y extramonetarios. El daño es doble: material, por la transferencia constante de renta; y político-subjetivo, porque estrecha márgenes de autonomía, erosiona la capacidad de organización y fija la precariedad como horizonte.

El interés de Proudhon, aquí, reside en el modo en que condensa esa lógica en su interpretación de la aubana (aubaine). Tomada de un viejo derecho feudal de apropiación soberana, la noción señala el privilegio de percibir un ingreso por el mero control de una condición de existencia social: un derecho de cobro que se apoya en la exclusión y se reproduce como régimen de peajes. Como se verá en el texto mayor de esta antología, nuestro autor sitúa el núcleo del problema propietario en el derecho de excluir y en la capacidad de hacer pagar –en sentido amplio– por el acceso. A la luz de ese mecanismo pueden leerse algunos rasgos del presente: monopolios rentistas, servidumbre por deuda, captura de valor por plataformas que administran mercados y, en el extremo, la reaparición de formas de dominación posdemocráticas allí donde la desafección erosiona mediaciones y vuelve incierta la capacidad política.

Si la interdependencia social adopta, ayer y hoy, la forma de un tributo permanente, la oposición mutualista introduce una promesa de emancipación y un criterio institucional: una libertad efectiva requiere que las reglas del acceso –condición general de la cooperación social– sean estables y controlables. Un orden de garantías exige control por los afectados, transparencia de estándares y reversibilidad de decisiones. Con ese criterio, el debate deja atrás la oposición tranquilizadora entre un capitalismo «malo» y otro «bueno» y se sitúa en la forma social del peaje: qué instituciones permiten que infraestructuras comunes –vivienda, banca, redes y plataformas– operen como condiciones de igualdad y cuáles las fijan como posiciones de extracción.

En este punto Proudhon resulta especialmente fértil, porque su mutualismo incorpora una apuesta por un dinero social en sentido fuerte: una moneda despojada de privilegio, reconducida a funciones de garantía y equivalencia entre productores. Sus proyectos de bancos populares o de intercambio aspiran a desmontar la forma rentista del dinero –el dinero como monopolio que cobra por existir– mediante crédito mutuo y emisión ligada a la circulación, con reglas públicas y gobernables por los asociados; a otra escala, en nuestros días, muchas

monedas sociales reensayan esa intuición cuando intentan reanclar el intercambio en circuitos verificables de reciprocidad. La consecuencia es ante todo institucional, porque sin una trama que sostenga confianza, contabilidad, reglas de aceptación y procedimientos de conflicto, el signo monetario se degrada en sustituto simbólico y pierde capacidad de garantizar acceso.

Las expectativas libertarias de los años noventa extremaron esa misma tesis con la promesa de dinero digital y privacidad; hoy reaparece, por una vía inversa, en los proyectos de monedas digitales de banco central, donde la infraestructura monetaria se presenta abiertamente como problema de gobierno –acceso, trazabilidad, programabilidad, condicionalidad– y, por tanto, como distribución de poder. Bitcoin y otras criptomonedas formularon la cuestión desde el polo opuesto, en nombre de la desintermediación; pero su trayectoria muestra un truncamiento: validación concentrable, mediación práctica por custodias y pasarelas, y una torsión especulativa que orienta el «éxito» hacia la valorización patrimonial más que hacia el uso. En la digitalización pública del dinero y en su privatización protocolaria, lo decisivo es quién gobierna las condiciones de acceso, qué controles existen sobre esa gobernanza y qué garantías protegen a los dependientes. Leídos estos fenómenos desde Proudhon, la propuesta mutualista conserva su fuerza como criterio para distinguir infraestructuras monetarias que amplían la cooperación de aquellas que reinstalan, en nuevas formas, la aubana como derecho de cobro sobre la vida social.

La economía política es decisiva, qué duda cabe, pero el problema nunca ha sido únicamente económico. Un régimen de peajes que organiza el acceso a las condiciones materiales de la vida en común reordena, a la vez, la experiencia del daño subjetivo y la composición de las clases sociales: encarece y vuelve incierta la reproducción social (vivienda, energía, transporte, cuidados); generaliza endeudamiento y dependencia (crédito, alquiler, acceso a servicios privatizados); fragmenta trayectorias laborales (subcontratación, discontinuidad, falsa autonomía, plataformas); y somete ámbitos enteros de vida a evaluación y condicionalidad (rendimiento, reputación, cumplimiento). De todo ello se deriva una forma de daño social específica: precariedad como horizonte y también como método de agregación negativa, porque la vida común se recompone como suma de vulnerabilidades privadas. En ese terreno, la formación de una subjetividad política tropieza con obstáculos materiales (tiempo, fatiga, movilidad forzada) y simbólicos (culpabilización del fracaso, competencia extrema, malestar y resentimientos).

Ese desplazamiento repercute en las mediaciones. Conviene formularlo con una precisión proudhoniana: su crítica recae sobre mediaciones que se autonomizan como poder separado, es decir, sobre aparatos que sustituyen a los interesados y convierten representación en delegación sin control; pero su federalismo y su mutualismo presuponen cuerpos capaces de pactar, sostener competencias y administrar garantías. El problema político contemporáneo se deja describir como una dificultad para producir mediaciones controlables y temporalidades largas. Así, en las experiencias populistas, la centralidad del liderazgo carismático unifica afectos, pero hay un vacío en la organización intermedia cuando faltan los elementos fundamentales de la socialización política, formación de cuadros medios y vínculos organizativos estables entre bases y dirección.

En ese vacío, en la incapacidad de afirmarse un nuevo orden, prosperan dos fenómenos que conviene distinguir sin separarlos. Por un lado, irrupciones de malestar social con alta densidad afectiva y bajo espesor institucional: los «chalecos amarillos», por ejemplo, han mostrado la potencia de una agregación transversal –periurbana, fiscal, laboral, territorial– y, al mismo tiempo, la dificultad de traducirla en representación duradera, programa y formas de decisión que sobrevivan a la coyuntura. Por otro lado, soluciones populistas entendidas aquí como formas de recomposición de la representación, más que como una categoría moral: promesas de recomposición del vínculo político –de la indignación a las garantías– por vía de una relación directa entre «el pueblo» y su portavoz, con circuitos deliberativos acortados y cuerpos intermedios degradados. Existe además un agravante técnico: la desintermediación de redes y plataformas digitales simula inmediatez y vacía el espacio entre líder y seguidores, mientras indicadores de aprobación tienden a ocupar el lugar de procedimientos deliberativos y de criterios sustantivos. En esa combinación, el personalismo se aproxima con facilidad a lógicas plebiscitarias y, en el límite, a derivas neobonapartistas: mando concentrado, mediaciones neutralizadas, adhesión pasiva como sustituto del consenso madurado.

Llegados aquí, vuelve con fuerza la noción proudhoniana de capacidad política, esto es, el momento en que una colectividad formula principios comunes, define fines propios y se dota de medios para sostenerlos; cuando deja de comparecer como población gobernable y se constituye como sujeto. Actualmente, la precariedad reconfigura la composición de clase como mosaico de posiciones inestables, y esa heterogeneidad, sin dispositivos de socialización efectivos, tiende a disolverse en afecto triste o a quedar capturada por ofertas plebiscitarias de mando. Aquí también se decide la actualidad

proudhoniana: ampliar capacidad política equivale a reconstruir mediaciones y convertir la interdependencia en vínculo gobernable, en un tiempo que oscila entre el estallido sin sedimentación y la absorción de las energías populares por el poder, esto es, su reconducción a formas pacificadas de existencia que terminan reproduciendo el daño y la desigualdad. Ese criterio sigue siendo el punto de apoyo más actual: instituir formas de interdependencia gobernadas por la igualdad y la libertad de modo que la modernidad deje de ser destino y recupere su carácter de tarea emancipadora.

Nota de la traducción

Traducir a P.-J. Proudhon obliga a pelear en varios frentes a la vez. Sus textos se mueven entre el ensayo filosófico, el panfleto político, el tratado económico, el comentario jurídico y la crónica de actualidad. Esa mezcla de géneros produce un estilo propio, con una combinación de párrafos de extensión variable y frases de sintaxis amplia, definiciones secas y afirmaciones tajantes, sarcasmo, retratos morales y, a veces, cambios bruscos de registro. Hemos procurado conservar esa textura, aceptando que toda traducción de Proudhon es, inevitablemente, una forma de interpretación.

Una de las decisiones más visibles tiene que ver con la sintaxis y la puntuación. El francés de mediados del siglo xix permite giros y encabalgamientos que, trasladados sin mediación, resultarían casi ininteligibles en español. En esos casos se ha intervenido lo mínimo –rehaciendo el orden de los elementos de la frase o despejando ambigüedades–, pero sin sustituir la cadencia proudhoniana por una prosa actual. Hemos preferido respetar el perfil decimonónico de su escritura antes que regularizarlo con criterios de lectura contemporáneos.

Otro foco de dificultad ha sido el léxico político y jurídico. Proudhon piensa a la vez con el vocabulario del Code civil y con el de la revolución social. Hemos evitado inventar tecnicismos innecesarios y, siempre que ha sido posible, se han seguido las soluciones habituales del español jurídico y político, aun cuando el original oscile entre precisión técnica y énfasis polémico. En casos puntuales se remite mediante notas a los términos franceses, ya sea por estar muy fijados en la tradición de lectura o por carecer de un equivalente exacto, con el fin de mantener el problema en sus propios términos y evitar falsas equivalencias.

En una antología que atraviesa varias décadas de producción intelectual, la coherencia terminológica es decisiva. Y eso aunque Proudhon escriba, muchas veces, contra sí mismo. Hemos trabajado, en la medida de lo posible, con la idea de que el lector pueda reconocer de un texto a otro la misma red de conceptos: que «serie», «fuerza colectiva», «mutualidad», etc., funcionen como piezas de un mismo sistema y no como soluciones circunstanciales de traducción.

Por la misma razón hemos respetado, cuando el original las emplea, ciertas marcas tipográficas hoy en desuso: mayúsculas iniciales y, cuando correspondía, versalitas. Respecto al uso de las cursivas, se mantienen como marca de extranjerismo, tecnicismo o énfasis del autor, pero no se han añadido cursivas de cosecha propia, para no sobrecargar de subrayados el texto ni sugerir énfasis ajenos.

Las notas del propio Proudhon se han conservado únicamente cuando inciden, aunque sea tangencialmente, en el hilo argumental; el resto se ha omitido para no cargar innecesariamente la lectura. Estas notas de autor se disponen al pie de la misma página. Las notas añadidas por el traductor se disponen, sin embargo, al final del libro. En tales notas se ofrecen, cuando procede, aclaraciones biográficas, históricas o conceptuales, referencias a debates hoy lejanos y justificaciones puntuales de decisiones de traducción. Pero también, como señalamos antes, un comentario «filosófico» que puede leerse en paralelo a lo expuesto en la Introducción.

Los textos se ofrecen siempre en selección, conforme al propósito antológico del volumen. Dentro de esos pasajes seleccionados, cuando ha sido necesario suprimir fragmentos por razones de concisión o continuidad argumental, las omisiones se han señalado de forma visible mediante puntos suspensivos entre corchetes en cortes breves y, cuando la supresión es amplia, mediante la división editorial del extracto en apartados numerados (I), (II), etc.

Pese a todo, quedan inevitablemente zonas de duda y decisiones discutibles. En ellas hemos preferido pecar por exceso de respeto al original antes que por afán de modernización. Nos ha parecido necesaria una traducción que permita oír la textura propia de la prosa proudhoniana sin domesticarla en exceso. Proudhon no es un desconocido en lengua española: su recepción fue temprana y, a través de mediaciones como la de Pi y Margall, dejó una huella duradera en el republicanismo federal y en el anarquismo, lo que favoreció su difusión en ámbitos obreros y libertarios. Esa transmisión se ha apoyado muchas veces en ediciones antiguas hoy poco accesibles, reediciones parciales o circuitos militantes de criterios variables. Con todo, en el último medio siglo su presencia editorial en español –a un lado y otro del Atlántico– ha sido más bien discontinua, y no han abundado ediciones recientes y manejables que restituyan en continuidad el conjunto de sus problemas y faciliten una lectura sostenida. Este volumen busca, modestamente, contribuir a corregir ese desequilibrio y ofrecer un marco para volver a leer a Proudhon hoy.

I. Hacia una teoría del poder y las formas políticas. Método y fundamentos de filosofía social

De la creación del orden en la humanidad (1843)

(I)

1. Llamo Orden a toda disposición en serie o simétrica.

El orden supone necesariamente división, distinción, diferencia. Cualquier cosa indivisa, indistinta, indiferenciada, no puede concebirse como ordenada: estas nociones se excluyen recíprocamente [1] .

2. Las ideas de inteligencia y de causa final son ajenas a la concepción del orden. En efecto, el orden puede aparecérsenos como resultado no previsto de propiedades inherentes a las diversas partes de un todo: en tal caso, la inteligencia no puede atribuirse como principio del orden. Por otra parte, puede existir en el desorden una tendencia o fin secreto: la finalidad tampoco podría tomarse como carácter esencial del orden.

De acuerdo con esto, la consideración del universo desde el punto de Bossuet, Fénelon y Cicerón no supone en absoluto un argumento de la existencia de Dios. Al igual que el desorden social, tal como nos lo presenta la historia, no prueba nada contra la Providencia [2] .

3. El orden es la condición suprema de toda persistencia, de todo desarrollo, de toda perfección.

4. El orden, en sus diversas manifestaciones, siendo serie, simetría, relación, está sometido a unas condiciones según las cuales puede descomponerse, y que son como su principio inmediato, su forma, su razón, su medida. A esas condiciones las llamamos leyes. Así, tomando la circunferencia como un todo ordenado, la igualdad constante del radio será la ley. En la serie aritmética 3, 5, 7, 9, 11…, la ley o razón es 2.

5. La expresión de una ley, o su descripción, es una fórmula.

6. Toda ley verdadera es absoluta y no admite excepción: solo la ignorancia o la inepcia de gramáticos, moralistas, jurisconsultos y otros filósofos imaginó el proverbio «No hay regla sin excepción». La manía de imponer reglas a la naturaleza, en lugar de estudiar las suyas, confirmó con el tiempo que este aforismo es propio de la ignorancia. En las ciencias matemáticas y naturales se admite que toda ley que no abarca la universalidad de los hechos es una ley falsa, una ley nula: lo mismo vale para todas las demás ciencias.

7. El orden no es algo real, sino únicamente formal: es la idea inscrita en la sustancia, el pensamiento expresado bajo cada colección, serie, organismo, género y especie, como la palabra en la escritura.

8. El orden es todo lo que el hombre puede saber del universo.

Considerando la creación según las tres categorías de sustancia, causa y relación, encontramos que los seres, perceptibles para nosotros únicamente por las relaciones que mantenemos con ellos, nos resultan impenetrables en su sustancia, y que las causas, inasibles en su principio y su origen, no nos dejan entrever sino la sucesión de sus efectos. Las relaciones de las cosas, el orden y el desorden, lo bello y lo feo, el bien y el mal: he ahí todo lo que cae bajo la observación del hombre, todo lo que constituye el objeto de su ciencia.

De las tres caras del universo, solo una nos es, por tanto, inteligible: las otras dos son objeto de una fe ciega y fatal por nuestra parte. La ontología, en cuanto ciencia de las sustancias y de las causas, es imposible.

9. No conocemos de los seres más que sus relaciones. No obstante, como es necesario, según los requisitos de la ciencia, distinguir en cada uno de sus aspectos ese gran todo al que llamamos universo, se han dado nombres específicos a las cosas conocidas y a las desconocidas, a las visibles y a las invisibles, a las que se saben y a las que se creen.

Así, se llama sustancia a la materia, sea cual sea, de toda serie, de toda organización; el principio de toda inercia o resistencia. En un reloj, por ejemplo, la sustancia es el hierro, el cobre, en una palabra, los diversos materiales de que se compone ese reloj [3] .

10. Se entiende por causa la fuerza primitiva que determina un cambio de estado, una producción de orden o de desorden, en una palabra, un movimiento. Los filósofos, por abuso del lenguaje, al considerar los distintos términos de una serie móvil como causas unos

de otros, han creído poder, con ayuda de esas pretendidas causas segundas, elevarse hasta el conocimiento de las primeras. Pero es fácil ver hasta qué punto se engañaban, tomando relaciones por causas. La causa que hace avanzar la aguja de un reloj, según lo ven, es una rueda que gira; la causa que hace girar la rueda es una cadena enrollada en un eje; la causa que hace desenrollar la cadena es un peso que la tira; la causa que hace caer el peso es la atracción; la causa de la atracción… es desconocida. Ahora bien, todas esas causas son términos de una serie mecánica producida en el dominio de la fuerza, del mismo modo que un poliedro de cera o de marfil es un orden geométrico producido en el dominio de la sustancia. Así como la materia no cambia con las formas que se le dan ni con los usos a los que se la destina, del mismo modo la fuerza tampoco varía; dicho de otra manera: no se diversifica en función de las series de las que puede ser substratum o sujeto [4] . El error, por tanto, no consiste en nombrar la sustancia y la causa, sino únicamente en aspirar a conocerlas y pretender explicarlas.

11. Propiedad, cualidad, modo y fenómeno son otras tantas expresiones correlativas de sustancia y de causa, y sirven para designar aquello en lo que una y otra son perceptibles, esto es, el orden o el desorden que presentan.

12. A partir de estas nociones, el orden (o lo que hay de puramente formal en la naturaleza), siendo lo único accesible a la razón, el único objeto de la ciencia, se convierte por eso mismo en la única realidad para la razón. Hay un orden, o sistema natural de los cuerpos celestes, demostrado por Newton. Un sistema de las plantas, reconocido por De Jussieu [5] . Un sistema de zoología, cuyo principal inventor es Cuvier [6] . Un sistema de química, que Lavoisier ha formulado más o menos de forma completa. Un sistema de numeración, admitido desde la más remota antigüedad. Sistemas de composición molecular, de reproducción orgánica, de cosmogonía, de gramática, de arte y de literatura, aún poco conocidos, pero que todos tienden a desprenderse de los velos que los cubren y a constituirse de modo absoluto. Del mismo modo existe un sistema natural de economía social, entrevisto o presentido por los legisladores, que se han esforzado en conformar sus leyes a él: sistema que la humanidad realiza cada día y que yo me propongo reconocer.

[…]

257. Reconducir a un punto de vista único ideas por completo dispares por la materia, la causa, el principio o la forma; formar con ellas una serie simple, de términos iguales o idénticos: he ahí en qué

consiste la obra del razonamiento.

Llamaremos serie dialéctica a la serie así creada por la reflexión, a partir de la comparación de términos inasociables desde cualquier otro respecto; y dialéctica serial a la teoría especial que enseña a servirse de ella.

258. En la serie dialéctica, el punto de vista y la razón no difieren: ventaja que hace extremadamente simples el mecanismo y la construcción de esta serie.

(II)

299. Resumamos en pocas líneas los hechos expuestos en los párrafos precedentes.

La naturaleza es infinita en la variedad de sus obras. Esta fecundidad del poder creador, siempre nueva e imprevista, exuberante y llena de armonía, ha sido para el hombre, desde el comienzo, una fuente permanente de inspiración y de entusiasmo, y a la vez un motivo inagotable de conjeturas. A la vista de esas maravillas asombrosas, el pensamiento humano, confundido, se ha refugiado en el seno del Ser increado, principio de vida y gran ordenador de los mundos; y de esa contemplación primitiva nacieron innumerables religiones, tan variadas en sus formas como las manifestaciones del Dios al que celebran. La primera palabra de toda lengua, el primer estribillo de todo himno, fue el nombre de Dios, Iou, Io, Pæan; y ese nombre sagrado, inexplicable, como un eco repetido de siglo en siglo, resuena aún en medio de nuestra sociedad incrédula: Gloria in altissimis Deo; Hosanna, Alleluia [7] .

Pero, entre esa infinita variedad de combinaciones y formas, la razón no podía languidecer en un éxtasis eterno, ni extraviarse en errores perpetuos: el mecanismo que multiplica a nuestro alrededor las circunvoluciones del laberinto es al mismo tiempo el hilo conductor y la llave que nos ayuda a desvelar sus recodos. Y así como, para escribir y calcular los números más pavorosos, nos ha bastado una simple combinación de signos, del mismo modo, para orientarnos en ese océano de figuras y de tipos, nos basta una ley soberana, la Serie.

300. Esta ley suprema gobierna la naturaleza, da forma a nuestros

pensamientos, endereza nuestros juicios y constituye la ciencia: puede definirse como la intuición sintética en la diversidad, la totalización en la división.

La ley serial excluye toda idea de sustancia y de causa, aunque reconoce su realidad objetiva: indica una relación de igualdad, de progresión o de similitud; no de influencia o de continuidad.

Desde cualquier ángulo que se considere la naturaleza, esta presenta una seriación; de suerte que, ofreciendo las cosas a nuestros ojos tantas series distintas como puntos de vista, nos vemos forzados, para orientarnos, a adoptar uno, sin por ello excluir a los demás, que debemos estudiar comparativamente.

Siendo cada objeto seriado según un modo especial, cada ciencia es un modo particular de seriación, una variante de la ley serial.

Esta ley ha sido vislumbrada desde el comienzo del mundo. El Eterno, nos dice el Génesis, creó a los animales y a las plantas cada uno según su género y su especie. Pero, siempre parcialmente oculta, ya por el misticismo de la fe, ya por los sofismas de la razón, la ley serial está hoy a punto de hacer su aparición plena. Todas las potencias del espíritu humano convergen en esta dirección.

301. Pasando de estas consideraciones generales al análisis, hemos visto que la serie se descompone en tres elementos: el punto de vista; la materia o unidad, que con frecuencia no es ella misma sino el punto de vista; finalmente la razón, o relación entre las unidades.

El punto de vista puede ser real o ficticio: en el primer caso, la serie es natural, inherente al objeto; en el segundo, es una creación de nuestro entendimiento que, ya sea con vistas a un goce más pleno, recompone y traspone las series de un objeto a otro, y, por las necesidades del discurso, por los atractivos de la poesía y del arte, crea géneros de convención, conjuntos inteligibles sobre los cuales opera como sobre series objetivas; o bien asocia en figuras ingeniosas y brillantes tipos esencialmente dispares.

Según la materia y la relación de las unidades, la serie toma formas y, por consiguiente, propiedades diversas, de las cuales resulta la infinita variedad del universo; según la simplicidad o multiplicidad del punto de vista, la serie forma conjuntos unívocos, u organismos compuestos y vastos sistemas.

Todas las formas de la creación, todas las combinaciones del pensamiento, todas las invenciones de la industria vienen, pues, a

resolverse en una fórmula general, que es como la metafísica de la naturaleza.

302. El arte del razonamiento, sea que se refute o se demuestre, consiste en reconocer si la proposición, tomada en conjunto, o comparada con tal otra proposición expresada o tácita, forma una serie regular; si esa serie es propia del objeto en cuestión o tomada de otra parte; si se observa fielmente la relación entre las partes o unidades seriales; si el punto de vista no varía. Cuando se han satisfecho todas estas condiciones, la serie es exacta y la proposición queda demostrada.

Así, razonar es clasificar: operación que comprende dos partes distintas: 1.º El análisis de los términos; 2.º La determinación de su relación. Como dice el naturalista: «El buey rumia, la cabra rumia, el carnero, el ciervo y el camello rumian; luego estos animales forman un grupo o serie que llamo serie de los rumiantes»; del mismo modo el metafísico, comparando entre sí ideas cuyo objeto es diverso, las agrupa en géneros y especies según la identidad de las relaciones y del punto de vista.

303. Todo lo que puede ser pensado por el espíritu o percibido por los sentidos es necesariamente serie.

[…]

304. Sea cual fuere el asunto que se trate, la conclusión está siempre indicada por la formación de la serie; de suerte que seriear ideas no es otra cosa que concluir.

En Francia, la ley no concede el derecho de elección más que a los contribuyentes con censo de doscientos francos. Todo el mundo ha repetido que esa manera de determinar la capacidad electoral es mala, porque la cuota del contribuyente nada tiene que ver con el patriotismo y la inteligencia. Kant habría dicho, en su lenguaje, que se ha concluido indebidamente de la cantidad a la calidad. Y esta conclusión es tan poco razonable como si se dijera que solo será elector quien cada año sea reconocido apto para el servicio por el consejo de revisión [8] .

Pero, en fin, tal es la ley, una ley que llega tras cincuenta años de remiendos políticos, y a la cual no sería difícil encontrar razones justificativas (quiero decir, excusas razonables). Hay que aplicarla: se trata, pues, de saber quién paga. Ahora bien, esta investigación, tan simple al primer golpe de vista, según los recaudadores fiscales, es

quizá la más delicada y difícil de todas las operaciones administrativas.

Para empezar: ¿sobre qué se percibe el impuesto? El impuesto se divide en inmobiliario, personal, mobiliario, patente, licencia, prestaciones en especie, etc.; es decir, impuesto sobre tierras, casas e instrumentos de trabajo; impuesto sobre los hombres, sobre el trabajo, sobre el consumo, sobre el producto. Pero esta serie del impuesto es inútil para el objeto que nos ocupa, pues es puramente verbal y se reduce en realidad a una sola especie: el impuesto sobre el producto. En efecto, el propietario, el capitalista, el industrial, el vendedor, el consumidor pagan su contribución de inmuebles con su renta, su personal con su renta, sus patentes, licencias, recargos adicionales, etc., etc., con su renta. Si tocaran su capital, se arruinarían; si recortaran en lo necesario como el pobre pueblo, al que el impuesto indirecto arranca el bocado de la boca, perecerían de hambre. Es pues, en definitiva, sobre el producto que se perciben los impuestos: la consecuencia necesaria es que los productores son los verdaderos contribuyentes.

Ahora bien, ¿quién produce, quién trabaja? No quiero reavivar aquí la inquietante distinción entre productores e improductivos: la materia está agotada, y no puede sino desagradar allí donde los hechos consumados hacen ley. Admito que el propietario, el rentista y el capitalista producen realmente por el préstamo de sus capitales; que quien no hace más que consumir, todavía produce: al menos se me concederá, en cambio, que no producen solos; y si se valora su participación en el producto según el tipo ordinario de rentas, alquileres y arriendos, se hallará que la parte del propietario en la producción apenas supera la vigésima parte del producto. Así pues, ya se pague el impuesto por mano de los propietarios o por la de los prestatarios y arrendatarios, sea quien sea, en suma, la persona que vierte el dinero, poco importa: los trabajadores no propietarios soportan ellos solos diecinueve veinteavos de las contribuciones. Deberían, conforme a la ley, nombrar diecinueve diputados de cada veinte.

La demostración que acabo de esbozar reposa sobre dos series consecutivas: 1.º Reducción de todas las variedades de impuesto a una sola especie, el impuesto sobre la producción; 2.º Evaluación del producto de cada contribuyente según su salario o renta, y determinación de la capacidad electoral según el producto. Aquí hemos operado solo sobre dos clases de ciudadanos; lo difícil sería aplicar la operación a los individuos. Entonces se presentarían en tropel las cuestiones más espinosas: la repartición de los salarios; la

solidaridad del trabajo; la apreciación del talento; el derecho del aprendiz, del obrero, del maestro; en fin, la comparación de las especialidades industriales y la proporción de sus representantes. Habría que comprobar si, por los desórdenes de la competencia, las desigualdades de la oferta y la demanda, la indisciplina de los talleres, el favor, el monopolio y el privilegio, nadie se ve privado o goza ilícitamente del derecho de voto; si, siendo los productores todos solidarios, no deben ser considerados como virtualmente asociados; si, por consiguiente, no deben todos obtener una parte de influencia en la expresión de la voluntad general.

La consecuencia de un trabajo semejante sería infaliblemente la siguiente: por el solo hecho de determinar mediante el análisis las individualidades industriales que componen la serie de los productores que pagan el impuesto, como esa serie abarcaría la universalidad de los trabajadores, se concluiría forzosamente en la universalización de los derechos electorales, y probablemente en un sistema de elección a doble grado, con mandato representativo y asignación económica: todas cosas que la ley actual tiene precisamente por objeto evitar.

Así pues, lo repito, seriar es concluir; formar un género con especies es concluir: porque quien dice conclusión dice fórmula general, género o serie [9] .

305. Puesto que formar una serie o formular una conclusión es una operación idéntica, el método serial está a cubierto de los inconvenientes de la inducción y del silogismo. En efecto, en esas dos especies de argumentos, el espíritu va de lo conocido a lo desconocido abandonando su punto de partida y lanzándose al vacío; en la serie, por el contrario, se desliza de un término a otro sobre el hilo no interrumpido de la identidad; luego, uniendo los extremos de la cadena, abraza todos los casos particulares desde un mismo horizonte. Ahora bien, es ese horizonte el que expresa la totalidad serial: todo lo que lo rebasa es ajeno a la serie; por consiguiente, la conclusión, no siendo más que la fórmula sintética de esa serie, queda demostrada por el hecho mismo del análisis. Concluir fuera del horizonte serial sería desconocer la teoría y contradecirse en los términos.

Si, por ejemplo, a partir de la demostración precedente (por la cual hemos hecho ver que, según los términos de la ley que nos rige, todo trabajador debe ser elector), si, digo, se introdujera que todo elector es elegible, se incurriría en un paralogismo, porque nada prueba todavía que las condiciones electorales sean las mismas que las condiciones de elegibilidad.

306. La dialéctica serial es, como la aritmética y la geometría, exacta, rigurosa, infalible en su marcha; pero también, como aquellas, no garantiza necesariamente el éxito en la aplicación.

Puede concebirse, en efecto, que en un problema de matemáticas se haya omitido un dato, o que los términos de la cuestión propuesta no traduzcan fielmente el problema por resolver: en uno y otro caso, la operación podrá ser irreprochable, sin que por ello el éxito que se espera de la aplicación pueda obtenerse. No habrán fallado las cifras, sino el enunciado del problema.

Lo mismo ocurre con el razonamiento serial: responde con precisión a las cuestiones que se le plantean, pero no prejuzga la utilidad misma ni la competencia de las cuestiones. Así, es indudable que, tomando como condición del derecho electoral un quantum cualquiera de contribución, se llegará al sufragio universal; pero eso no prueba que el sufragio universal sea siempre cosa útil y oportuna. Hay otras consideraciones sociales, que todas se resuelven en la del progreso, y que es necesario aquí tener en cuenta; y considero, por mi parte, enemigos de la libertad, o cuando menos imprudentes, a quienes piden la aplicación inmediata de este aforismo político: «Todo ciudadano es elector, y todo elector es elegible».

La metafísica, no temamos repetirlo, no es un método de invención: no enseña a descubrir el punto de vista verdadero de las cuestiones, a fijar de golpe la posición de un problema. Pero sométasele una hipótesis y, construyendo la serie superior de la cual esa hipótesis forma parte como unidad, sabrá pronto reconocer si satisface a todas las proposiciones colaterales; y en esto la metafísica supera a las matemáticas, obligadas a recurrir a ella para el mismo objeto. Así, para volver a nuestra ley electoral, después de haber probado que el sufragio universal es su consecuencia, la dialéctica serial demostraría pronto, por el análisis y por los hechos, que la extensión de los derechos políticos no resuelve el problema de la organización; que es más bien su corolario que su principio o su medio; que, por consiguiente, querer llegar por lo primero a lo segundo, en lugar de hacerlos avanzar a la par, es suponer entre ellos una filiación que no existe, es razonar como un filósofo.

(III)

488. Pero como la constitución de la sociedad se realiza por la reunión incesante de las distintas especialidades del trabajo en el cuerpo político, y como la fuerza de atracción parte del centro y se extiende hasta la circunferencia, el organismo social aparece primero con la imagen de una serie piramidal cuyo vértice lo ocupa el príncipe y cuya base se apoya en el proletariado. Tal es la idea según la cual los escritores políticos han concebido desde siempre el gobierno de las sociedades y las relaciones de los ciudadanos. Esta opinión engañosa, que aún hoy aprisiona a los hombres de Estado, al pueblo y hasta a los teóricos, hace imposibles, e incluso contradictorios, todos los planes de reforma, empuja fatalmente a la autoridad hacia el despotismo y levanta desde abajo contra ella los clamores populares. Pero la chispa ha recorrido ya esta materia orgánica y se empieza a comprender que la vida no puede resultar de una concepción silogizada, sino que es efecto de la síntesis y del equilibrio.

489. Para transformar la religión y la milicia en instituciones de utilidad pública y de porvenir, sin herir las conciencias y sin comprometer la seguridad del Estado, es preciso impregnar al clero y al ejército de un espíritu nuevo e imprimirles un carácter social: hay que sumergirlos en la ciudad. Ahora bien, si operáramos de modo análogo sobre todas las funciones, subdividiendo unas, precisando y determinando otras, pasándolo todo por el crisol de las leyes económicas, resulta evidente, al parecer:

1.º Que las funciones sociales saldrían de esa crítica puras, regulares, listas para entrar en ejercicio, y que solo quedaría realizar sobre ellas un trabajo de ensamblaje.

2.º Que por este método nos mantendríamos constantemente en la línea de la tradición y del progreso; de suerte que, para nosotros, transición y organización serían términos sinónimos.

3.º Que así como la teoría serial nos ha dado, por la especificación y la síntesis del trabajo, la medida comparativa de las capacidades, del mismo modo nos daría aún, por la determinación incesante de las funciones, la medida del progreso.

4.º Finalmente, que, conocidos la esencia, los límites y la responsabilidad de cada función, podrían establecerse los principios de una jurisprudencia definitiva.

Esta es, de ahora en adelante, la tarea de la Economía política. El orden social no se encuentra en combinaciones arbitrarias, alejadas de los caminos trillados y sin antecedentes históricos: está en los ejemplos y en los recuerdos del pasado; está, sobre todo, en el presente. Para confundir a todos los inventores de utopías sociales, un solo argumento basta: «¿Dónde están vuestros precursores, vuestros antepasados?… Mostradnos el grado de parentesco que os liga a la sociedad actual…» [10] .

(IV)

528. Hoy el trabajo es honrado y no avergüenza a nadie: sin embargo, hay cierto número de trabajos repugnantes, parcelarios, retribuidos por la mano de la avaricia, trabajos que todo el mundo rehúye, y que son como el infantazgo inalienable de la clase más numerosa y más pobre, del proletariado [11] .

El proletario del siglo xix es, sobre todo –lo repito–, el trabajador parcelario, sin industria y sin iniciativa, que vive al día, que ni siquiera tiene derecho a conversar con sus semejantes sobre los medios para mejorar su condición, y es feliz cuando la rudimentaria grosería de su vida y su aislamiento político no asfixian radicalmente en él el sentimiento del bien y de lo honesto.

El proletario es, pues, menor de edad en la sociedad.

Autores eminentes han relatado los dolores de esta miserable categoría de humanos que, con los nombres de esclavitud, plebeyismo, servidumbre y proletariado, aparece en todos los pueblos y en todas las épocas de la historia: han puesto de relieve el hecho consolador de la emancipación progresiva del proletario por el trabajo, y han profetizado la extinción del pauperismo y de la desigualdad; pero nadie, que sepamos, ha determinado las verdaderas causas de esta anomalía, y sobre todo no ha desvelado su sentido.

529. El principio del pauperismo está en la falta de equilibrio entre el producto y el salario del trabajador, es decir, en la renta cobrada por el capitalista ocioso; esta tesis ha sido sobradamente demostrada [12] . El fin providencial del proletariado es definir el deber del joven ciudadano y las condiciones de su admisión en el cuerpo político.

[…]

538. Una democracia impaciente, justamente convencida de que toda mejora procede del gobierno, reclama la ampliación de los derechos políticos. Si se la reprime, habrá revolución; si se le concede lo que pide, también habrá revolución. La concentración del poder ejecutivo es excesiva; las atribuciones de sus principales agentes están mal definidas y mal delimitadas; el órgano central en el que este se personifica exige más subdivisión de funciones. Revolución.

Hay que democratizar el banco, incorporar al dominio público las cajas de seguros, fijar un salario mínimo, suprimir las aduanas y los aranceles: estas ideas ya están en el orden del día; pero los explotadores resisten. Revolución.

Para que el pueblo subsista y la sociedad perdure, es preciso centralizar el comercio, la agricultura y la industria; enlazar la producción con las necesidades; administrar con cuidado los recursos minerales, mantener y aumentar los vegetales; es preciso hacer volver a sus respectivas esferas de administración a notarios, procuradores, secretarios judiciales, subastadores públicos, síndicos, farmacéuticos, médicos, impresores, libreros, todos los oficios venales y las profesiones sujetas a certificados, diplomas y patentes. Y, al mismo tiempo, extinguir progresivamente las funciones anómalas, subversivas o duplicadas; hay que reglamentar el taller, vigilar el mercado, convertir en impuesto la renta del capitalista, republicanizar, como decía Cambon, la propiedad [13] . El camino ya está abierto: las cámaras de comercio, las sociedades de agricultura y las ferias agrícolas, el catastro, el dominio superior del Estado sobre aguas, bosques y minas; los derechos de tránsito y de depósito; la explotación por el Gobierno de tabacos, pólvoras, monedas, correos, telégrafos, etc.; un derecho administrativo que se está creando: todo ello atestigua un movimiento de transformación inequívoco. Pero los príncipes del monopolio, la propiedad anárquica y disoluta resisten, y siempre resistirán; escritores a sueldo la defienden, una multitud extraviada la apoya, el poder le obedece. Esta revolución será la última.

■

[1] Según los eclécticos, el orden es la unidad en la multiplicidad . Esta explicación es correcta. Sin embargo, me parece que puede objetársele que deriva el asunto, sin definirlo. ¿Qué es lo que produce la unidad en la multiplicidad? La serie, la simetría.

[2] Proudhon alude aquí a tres autores que encarnan la tradición según la cual el «orden del mundo» constituye una prueba de la existencia de Dios: Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), obispo y teólogo francés, especialmente en su Discours sur l'histoire universelle (1681); François Fénelon (1651-1715), arzobispo de Cambrai, autor, entre otros escritos, de la Démonstration de l'existence de Dieu (1712); y Marco Tulio Cicerón (106-43 a. C.), cuyas obras filosóficas, en particular De natura deorum , desarrollan la idea de que la armonía y racionalidad del cosmos remiten necesariamente a una Inteligencia suprema. Frente a esta línea de pensamiento, Proudhon sostiene que la mera constatación del orden físico del universo no constituye en rigor una demostración de la existencia de Dios, del mismo modo que el desorden, la injusticia y la violencia que exhibe la historia de las sociedades humanas tampoco prueban nada, en sentido estricto, contra la existencia de una Providencia. En este pasaje, por tanto, critica simultáneamente tanto la apología religiosa que deduce a Dios del «buen orden» del mundo como la argumentación irreligiosa que deduce su inexistencia del «mal» y del caos históricos: en ambos casos se pasa indebidamente de un hecho (orden o desorden) a una conclusión metafísica. Dentro del proyecto general de De la creación del orden en la humanidad, o Principios de organización política (1843), Proudhon invita así a pensar el orden, natural y social, como resultado de leyes internas y procesos históricos, sin convertirlo ni en una prueba concluyente a favor de Dios ni en un argumento decisivo en su contra.

[3] Esencia se refiere más bien a la disposición y al fin que a la materia, y se entiende del conjunto de las partes, no de los elementos constitutivos de la cosa. La sustancia de un reloj puede ser la misma que la de un torno, pero la esencia del primero consiste en una combinación cuyo fin es marcar las divisiones del tiempo, mientras que la del segundo consiste simplemente en producir un movimiento de rotación continuo, sin regularidad.

[4] En esta ocasión, Proudhon utiliza el término filosófico latino substratum y no el francés substance . Como lo equipara inmediatamente a sujet , en esa frase «sujeto» debe entenderse en

su lado no activo, es decir, como subjectum , soporte.

[5] Alusión al sistema de clasificación natural de las plantas asociado a la familia de botánicos de Jussieu, y en particular a Bernard de Jussieu (1699-1777), médico y botánico francés considerado uno de los fundadores de un método de clasificación basado en caracteres anatómicos del embrión vegetal, cuya disposición de las plantas en el jardín del Trianón en Versalles sirvió de modelo a obras posteriores, y a su sobrino Antoine-Laurent de Jussieu (1748-1836), también médico y botánico francés, quien difundió y sistematizó ese método en su célebre Genera plantarum (1789), que se convirtió en referencia para los sistemas de taxonomía natural modernos.

[6] Georges Cuvier (1769-1832), zoólogo y naturalista francés, considerado fundador de la anatomía comparada y de la paleontología de vertebrados. Cuvier elaboró un influyente sistema de clasificación de los animales, que agrupaba las clases en grandes tipos estructurales y se plasmó en su obra Le Règne animal distribué d'après son organisation, pour servir de base à l'histoire naturelle des animaux et d'introduction à l'anatomie comparée (1817), texto de referencia en zoología durante buena parte del siglo

xix

.

[7] En este pasaje, la experiencia religiosa primitiva se presenta como respuesta espontánea a la contemplación de la naturaleza y Proudhon subraya que el primer gesto del lenguaje humano habría sido la invocación del nombre divino. En su enumeración, está condensando una serie de voces sagradas procedentes de distintas tradiciones lingüísticas: así, paean (del griego παιάν, paián) designa originariamente un himno solemne dirigido a Apolo en cuanto dios sanador, y por extensión cualquier canto de triunfo o acción de gracias; la exclamación ritual Hosanna procede del hebreo hôšîʿā-nnāʾ («¡sálvanos, te lo rogamos!»), mientras que Alleluia (o Hallelujah) deriva de hallĕlû-Yah , literalmente «¡alabad a Yah(veh)!». Conviene recordar, además,

que este interés por los nombres divinos y las fórmulas litúrgicas se enmarca en la temprana fascinación de Proudhon por la Biblia como lugar privilegiado de exégesis y de gramática comparada. Durante su etapa como corrector en la imprenta Gauthier, en Besançon, trabajó sobre una edición de la Vulgata y sobre textos patrísticos; al confrontar el latín con el original hebreo aprendió por su cuenta esta lengua y fue llevado al estudio de la filología comparada. Fruto de esa etapa es el Essai de grammaire générale (1837), concebido en continuidad con la obra del abate Bergier sobre los «elementos primitivos de las lenguas» a partir de la comparación de raíces hebreas, latinas y francesas.

[8] La observación de Proudhon remite al régimen de sufragio censitario vigente en Francia bajo la Monarquía de Julio de Luis Felipe de Orleans. Tras la Revolución de 1830 y la Charte constitutionnelle du 14 août 1830 , el derecho de voto quedó reservado a los varones que pagaban un mínimo de doscientos francos de contribuciones directas anuales. En la práctica, este sistema limitaba el cuerpo electoral a una minoría muy reducida de notables: en torno a 160 000-240 000 electores en todo el país, aproximadamente uno de cada ciento setenta franceses, lo que ilustra el carácter estrechamente oligárquico del sufragio «liberal» de la época al que Proudhon alude críticamente en este pasaje.

[9] Este pasaje ilustra con especial claridad el modo en que Proudhon hace trabajar juntos un principio metodológico de filosofía y un análisis concreto de la realidad social. La frase inicial, « [s] ea cual fuere el asunto que se trate, la conclusión está siempre indicada por la formación de la serie; de suerte que seriear ideas no es otra cosa que concluir», remite a lo que el propio autor llama dialéctica serial : pensar es ordenar los fenómenos en series, y concluir consiste precisamente en captar la ley que articula los términos de la serie. Este método se presenta en sus textos como una tentativa de articular categorías lógicas y procesos históricos. Lo característico del fragmento es que ese principio metodológico no queda en un plano puramente abstracto, sino que se aplica de inmediato a una cuestión político-social muy precisa: el sufragio censitario francés. A partir de la ley que reserva el derecho de voto a quienes pagan un censo de doscientos francos, Proudhon reconstruye primero la

«serie» de los impuestos, reduciendo sus variedades (inmuebles, personal, mobiliario, patente, licencia, prestaciones en especie) a una única especie real –el impuesto sobre el producto– y, a continuación, la «serie» de los contribuyentes, distinguiendo entre propietarios rentistas y trabajadores, para mostrar que son estos últimos quienes soportan de hecho la casi totalidad de la carga fiscal. De ahí extrae la conclusión de que, si se siguiera rigurosamente el propio principio censitario, la serie de los verdaderos contribuyentes conduciría lógicamente a la universalización del derecho de sufragio. En conjunto, el pasaje muestra bien ese equilibrio típico de Proudhon entre reflexión metodológica (la serie como forma general de la conclusión) y crítica social concreta (el análisis de la fiscalidad y del sufragio), donde la elaboración de instrumentos lógicos y categoriales se pone inmediatamente al servicio de una lectura polémica de las instituciones existentes.

[10] En estas líneas, Proudhon define de manera programática lo que, a su juicio, debe ser «de ahora en adelante» la tarea propia de la economía política: no la invención de sistemas ideales, sino el descubrimiento del orden social tal como se manifiesta en los hechos históricos y en las relaciones presentes. Frente a los «inventores de utopías sociales», afirma que el orden no se busca en combinaciones arbitrarias desarraigadas históricamente, sino en los ejemplos del pasado y, sobre todo, en las estructuras efectivas del presente. Este pasaje condensa así un rasgo muy característico de su pensamiento: el equilibrio entre un principio metodológico de alcance filosófico –la idea de que el orden social es inmanente a la historia y debe ser descubierto mediante el análisis de las relaciones económicas reales– y una crítica concreta de los proyectos utópicos de reorganización social que, de Fourier (1772-1837) a Owen (1771-1858) o Saint-Simon (1760-1825), proponen modelos acabados de sociedad futura escasamente anclados en las formas efectivas de la sociedad burguesa.

[11] El término francés apanage , traducido como «infantazgo», procede del vocabulario jurídico del feudalismo: designaba originalmente el conjunto de bienes, rentas y derechos concedidos por el soberano a los infantes de la familia real, para asegurarles un sustento sin dividir formalmente el dominio de la

corona. Esos bienes se concebían como un patrimonio ligado al rango del beneficiario y, en principio, inalienable o difícilmente enajenable; con el tiempo, apanage pasó a significar, en uso más amplio, cualquier prerrogativa, privilegio o atributo que parece pertenecer de modo exclusivo y estable a una persona o grupo. Cuando Proudhon habla de un «infantazgo inalienable de la clase más numerosa y más pobre, del proletariado» alude a ciertos rasgos (miseria, inseguridad, explotación, etc.) como si fueran el «patrimonio» propio y casi hereditario de la clase trabajadora, del que esta no puede deshacerse dentro del orden social vigente. La expresión subraya, por contraste con el sentido histórico de infantazgo como privilegio nobiliario, que aquello que el proletariado posee «en propiedad» es precisamente lo que debería ser abolido por una reorganización social justa.

[12] Qu'est-ce que la Propriété? – Lettre à M. Blanqui , París, 1841.

[13] Pierre-Joseph Cambon (1756-1820), político francés, diputado montañés y principal responsable de las finanzas durante la Revolución, a quien la historiografía suele presentar como «el financiero de la Revolución francesa». En uno de sus informes a la Convención sobre la deuda pública (1793), Cambon defendió la necesidad de republicanizar la deuda (républicaniser la dette) : unificar y consolidar todos los títulos de crédito heredados del Antiguo Régimen en un Gran Libro de la Deuda Pública (Grand Livre de la dette publique) , bajo una única denominación y responsabilidad de la nación, de modo que la antigua deuda real y señorial quedara transformada en deuda de la República. Proudhon retoma aquí la fórmula de Cambon, pero la desplaza de la deuda a la propiedad: donde Cambon hablaba de «republicanizar la deuda pública», él propone «republicanizar la propiedad», es decir, someter el régimen de la propiedad a una reorganización de tipo republicano y democrático. La expresión apunta a un programa de transformación jurídica y fiscal que haga de la propiedad no un privilegio de clase, sino una institución compatible con la igualdad y la soberanía popular.

Filosofía del progreso (1853)

(I)

Lo que domina en todos mis estudios, su principio y su fin, la cima y la base, la razón, lo que da la clave de todas mis controversias, de todas mis indagaciones, de todos mis extravíos, y lo que, en fin, constituye mi originalidad como pensador –si es que puedo atribuirme alguna–, es que afirmo resueltamente, irrevocablemente, en todo y por doquier, el Progreso, y que niego, no menos resueltamente, en todo y por doquier, el Absoluto.

Todo cuanto he escrito, todo lo que he negado, afirmado, atacado, combatido, lo he escrito, negado o afirmado en nombre de una idea única: el Progreso. Mis adversarios, por el contrario –y pronto veréis cuán numerosos son–, son todos partidarios del absoluto, in omni genere, casu et numero, como decía Sganarelle [14] .

¿Qué es, pues, el Progreso? Desde hace casi un siglo todo el mundo habla de él, sin que el Progreso, como doctrina, haya avanzado un paso. La palabra corre de boca en boca; la teoría está aún donde la dejó Lessing [15] .

[…]

El Progreso, en la acepción más pura del término –la menos empírica–, es el movimiento de la idea, su processus: movimiento connatural, espontáneo, esencial, incoercible e indestructible, que es al espíritu lo que la gravedad a la materia (supongo con el vulgo que espíritu y materia, abstracción hecha del movimiento, «sean algo»), y que se manifiesta principalmente en la marcha de las sociedades, en la historia.

De ahí se sigue que, siendo el movimiento la esencia del espíritu, la verdad, es decir la realidad, tanto en la naturaleza como en la civilización, es esencialmente histórica, sujeta a innumerables conversiones, evoluciones y metamorfosis. No hay nada fijo y eterno salvo las leyes mismas del movimiento, cuyo estudio forma el objeto

de la lógica y las matemáticas.

La opinión general –tanto de los sabios como de los ignorantes– entiende el Progreso en un sentido completamente utilitario y material: acumulación de descubrimientos, multiplicación de máquinas, aumento del bienestar general, a lo sumo extensión de la enseñanza y mejora de los métodos; en una palabra, aumento de la riqueza material y moral, y participación de un número siempre mayor de hombres en los goces de la fortuna y del espíritu. Tal es para ellos, poco más o menos, el Progreso. Sin duda, eso también es Progreso, y la filosofía progresiva daría escaso fruto y sería corta de vista si en sus especulaciones empezara por dejar de lado la mejora física, moral e intelectual de la clase más numerosa y más pobre, como dice la fórmula de Saint-Simon [16] . Pero todo eso no nos da sino una expresión restringida, una imagen, un símbolo, qué digo, un resultado, del Progreso: filosóficamente, semejante noción del Progreso carece de valor.

El Progreso es la afirmación del movimiento universal y, por consiguiente, la negación de toda forma y fórmula inmutable, de toda doctrina de eternidad, inamovilidad, impecabilidad, etc., aplicada a cualquier ser; de todo orden permanente, sin exceptuar el del propio universo; de todo sujeto u objeto, empírico o trascendental, que no cambia.

El Absoluto, o absolutismo, por el contrario, es la afirmación de todo lo que el Progreso niega y la negación de todo lo que el Progreso afirma. Es la búsqueda, en la naturaleza, la sociedad, la religión, la política, la moral, etc., de lo eterno, lo inmutable, lo perfecto, lo definitivo, lo inconvertible, lo indiviso; es, por servirme de una palabra que se ha hecho célebre en nuestros debates parlamentarios, en todo y por doquier el statu quo [17] .

[…]

De esta doble y contradictoria definición del Progreso y del Absoluto se deduce ante todo, como corolario, una proposición harto extraña para nuestros espíritus, desde hace tiempo formados en el absolutismo: lo verdadero en todas las cosas, lo real, lo positivo, lo practicable, es lo que cambia, o al menos lo que es susceptible de progresión, conciliación, transformación; mientras que lo falso, lo ficticio, lo imposible, lo abstracto, es cuanto se presenta como fijo, entero, completo, inalterable, indefectible, no susceptible de modificación, conversión, aumento o disminución, refractario, por consiguiente, a toda combinación superior, a toda síntesis [18] .

De suerte que la noción de Progreso nos proporciona inmediatamente y antes de toda experiencia, no lo que se llama un criterio, sino, como dice Bossuet, un prejuicio favorable, mediante el cual es posible distinguir, en la práctica, lo que conviene emprender y proseguir de lo que puede tornarse peligroso y funesto: cosa importante para el gobierno del Estado y de los pueblos.

En efecto, entre tantos proyectos de mejora y reforma que diariamente se producen en la sociedad, es indudable que hay algunos útiles y deseables, mientras que otros no lo son. Ahora bien, antes de que la experiencia decida, ¿cómo diferenciar a priori lo mejor de lo peor, lo practicable de la especulación falaz? ¿Cómo elegir, por ejemplo, entre la propiedad y la comunidad, el federalismo y la centralización, el gobierno directo del pueblo y la dictadura, el sufragio universal y el derecho divino?… Cuestiones tanto más difíciles cuanto que no faltan ejemplos de legisladores y sociedades que han tomado por regla uno u otro de esos principios, y que todos los contrarios encuentran asimismo su justificación en la historia.

Por mi parte, la respuesta es fácil. Todas las ideas son falsas, es decir, contradictorias e irracionales, si se las toma en un significado exclusivo y absoluto y uno se deja arrastrar por él. Todas son verdaderas, es decir, susceptibles de realización y de utilidad, si se las pone en composición con otras o en evolución.

Así, si tomáis por ley dominante de la República ya la propiedad, como los romanos, ya la comunidad, como Licurgo, o la centralización, como Richelieu, o el sufragio universal, como Rousseau, sea cual fuere el principio que absoluticéis, desde el momento en que en vuestro pensamiento prima sobre todos los demás, vuestro sistema es erróneo. Hay una tendencia fatal a la absorción, a la depuración, a la exclusión, al inmovilismo, y por tanto a la ruina. No hay revolución en la humanidad que no pueda explicarse fácilmente por esa vía.

Por el contrario, si admitís como principio que toda realización, en la sociedad y en la naturaleza, resulta de la combinación de elementos opuestos y de su movimiento, el camino queda trazado: toda proposición que tenga por fin hacer avanzar una idea rezagada, o procurar una combinación más íntima, un equilibrio superior y ventajoso, es verdadera. Es practicable [19] .

(II)

¿Tiene sentido, a estas alturas, señor, que recuerde aquí cuáles de mis proposiciones –en política, economía política, moral, etc.– han hecho más ruido y causado más escándalo, y que muestre cómo todas ellas se derivaban de la noción de Progreso, idéntica para mí a la de orden?

En 1840 escribía esta profesión de fe política, tan notable por su concisión como por su energía: «Soy anarquista», determinando con esta palabra la negación, o mejor, la insuficiencia del principio de autoridad [20] . Decir esto era, como mostré más tarde, que la noción de autoridad, lo mismo que la noción de un ser absoluto, no es más que una concepción analítica, impotente –v enga de donde venga la autoridad y sea cual sea la manera en que se ejerza– para dar una constitución social. A la autoridad, a la política, yo sustituía la economía, idea sintética y positiva, única capaz, en mi opinión, de conducir a una concepción racional y práctica del orden social. Por lo demás, no hacía en ello sino retomar la tesis de Saint-Simon, tan extrañamente desfigurada por sus discípulos y combatida hoy, por razones de táctica que no comprendo, por el señor Enfantin [21] . Consiste en decir, según la historia y según la incompatibilidad de las ideas de autoridad y progreso, que la sociedad está cumpliendo por última vez el ciclo gubernamental; que la razón pública ha adquirido la certeza de la impotencia de la política en lo que concierne a la mejora del destino de las masas; que a la preponderancia de las ideas del poder y la autoridad ha comenzado a suceder, en la opinión general como en la historia, la preponderancia de las ideas de trabajo e intercambio; y que la consecuencia de esta sustitución es reemplazar el mecanismo de los poderes políticos por la organización de las fuerzas económicas, etc., etc.

Me fío de usted, señor, para decir si he sido lógico en mis deducciones, si verdaderamente –como creo– la idea de progreso, cuyo sinónimo es libertad, conduce ahí.

Es en las cuestiones económicas donde he llevado más lejos el desarrollo y la aplicación de mi principio. He demostrado –y con algún éxito, me parece– que la mayoría de las nociones sobre las que reposa hoy la práctica industrial, y por consiguiente toda la economía de las sociedades modernas, son todavía, como las nociones de poder, autoridad, Dios, diablo, etc., concepciones analíticas, secciones deducidas mutuamente por vía de oposiciones del grupo societario, de su idea, de su ley, y desarrolladas cada una por su parte, sin freno ni límite. De donde resulta que la sociedad, en lugar de reposar sobre la armonía, está sentada sobre un trono de contradicciones; que, en lugar

de progresar con certeza en la riqueza y la virtud, como exige su destino, presenta un desarrollo paralelo y sistemático en la miseria y el crimen [22] .

Así, he hecho ver –creo haberlo hecho ver– que la teoría malthusiana de la productividad del capital, justificable como medio de control mercantil y, en cierta medida, favorable al movimiento económico, se vuelve, si se la aplica a gran escala, si se pretende generalizarla y hacer de ella ley de sociedad, incompatible con el intercambio, con la circulación y, en consecuencia, con la vida social misma; que, para hacer cesar esta incompatibilidad, hay que recomponer la idea integral, hacer que cada prestatario se convierta en prestamista, cada prestamista en prestatario, y que todas las cuentas, al debe y al haber, se compensen; que, si hoy la circulación no es regular, si el retorno de los valores no se da para cada productor con la misma facilidad que la salida a venta de sus productos; si las parálisis, las crisis, los desempleos convierten la quiebra en medio permanente de equilibrio, ello se debe, primero, a que la valorización de los productos se ha detenido en el oro y la plata, a que no todas las mercancías son tomadas, como el oro y la plata, por moneda, lo cual constituye, en el seno de la riqueza general, una desigualdad destructiva; segundo, a la prelibación capitalista, consecuencia de esa prerrogativa del numerario; y, tercero, a la renta de la tierra, clave de bóveda, sanción y glorificación de todo el sistema [23] .

He dicho que ese derecho del capitalista, propietario o patrón, que detiene el movimiento económico y entorpece la circulación de los productos, hace de la competencia una guerra civil, de la máquina un instrumento de muerte, de la división del trabajo un sistema de embrutecimiento del obrero, del impuesto un medio de consunción popular, de la posesión del suelo un dominio feroz y antisocial, no es otra cosa que el derecho de la fuerza, derecho regaliano o divino, tal como lo concebían los bárbaros y como resulta de las definiciones de la política y de los casuistas: expresión suprema del absoluto, negación más completa de las ideas de igualdad, orden y progreso.

Para sacar a la sociedad del círculo vicioso en el que padece y perece desde hace tantos siglos, exclamé que era preciso entrar resueltamente en la vía de progresión y de agrupamiento; perseguir la disminución de la renta y del interés hasta cero; reformar el crédito, elevándolo de la noción puramente individualista de préstamo a la noción social de reciprocidad o de intercambio; liquidar, según este principio, todas las deudas públicas y privadas; cancelar los gravámenes de todas las hipotecas; unificar el impuesto; abolir las aduanas; crear el patrimonio del pueblo; asegurar el buen precio de los productos y de los

alquileres; determinar los derechos del trabajador; rehacer la administración corporativa y comunal; reducir y simplificar las atribuciones del Estado. Entonces los fenómenos económicos se expresarán en sentido inverso: mientras hoy falta mercado a la producción, será la producción insuficiente a tanto mercado; mientras la riqueza aumenta en razón aritmética y la población en razón geométrica, se verá invertirse esa relación, y la producción ir más deprisa que la población, porque es ley de nuestra naturaleza moral y estética que, cuanto más intensidad adquiere el trabajo y más perfección el hombre, menos fecundidad posee la facultad genética, etc.

[…]

He hecho más: a fin de apartar todo pretexto de irritación y de odio, he tenido cuidado de distinguir, en el Progreso, la aceleración del movimiento. He repetido hasta la saciedad que la cuestión de velocidad debía dejarse al juicio de las mayorías, y que no consideraba en modo alguno como adversarios –como enemigos del Progreso– a quienes, admitiendo conmigo la idea del movimiento y el sentido de su dirección general, podían diferir quizá sobre los detalles y sobre el tiempo. ¿Debemos correr o ir caminando? Asunto de práctica, que no concierne al filósofo, sino al hombre de Estado. Lo que afirmo es que no podemos mantener el statu quo.

Muchas veces se me ha reprochado: «Hable claro. Usted es un hombre de orden: ¿quiere o no quiere gobierno? Busca usted la justicia y la libertad, y rechaza las teorías comunitarias: ¿está a favor o en contra de la propiedad? Ha defendido, en toda circunstancia, la moral y la familia: ¿es que no tiene religión?».

¡Pues bien! Mantengo íntegramente todas mis negaciones sobre la religión, el gobierno y la propiedad; digo que no solo esas negaciones son en sí mismas irrefutables, sino que los hechos las justifican; que lo que vemos apuntar y desarrollarse desde hace varios años con el viejo nombre de religión ya no es lo mismo que lo que acostumbramos a entender por ese nombre; que lo que se agita en forma de imperio y de cesarismo, tarde o temprano ya no será ni imperio, ni cesarismo, ni gobierno; y, por último, que lo que se modifica y se reorganiza con la rúbrica de propiedad es lo contrario de la propiedad.

Añadiré, no obstante, que conservaré, con el vulgo, estas tres palabras: religión, gobierno, propiedad, por circunstancias de las que no soy dueño, que atañen al uso y que me parecen racionalmente decisivas. Primero, que no me corresponde crear palabras nuevas para cosas

nuevas, y que estoy obligado a hablar la lengua de todos; segundo, que no hay progreso sin tradición, y que, siendo el orden nuevo el resultado inmediato de la religión, el gobierno y la propiedad, conviene, para la garantía misma de la evolución, conservarles a las instituciones nuevas sus patronímicos en las sucesivas fases de la civilización, porque nunca hay disrupciones totales, y pretender cumplir la revolución de un salto sería suprimir los pasos intermedios.

Creo inútil, con un juez tan ilustrado como usted, prolongar esta exposición. Afirmo el Progreso y, como encarnación del Progreso, la realidad del Hombre colectivo; y, como consecuencia de esa realidad, una ciencia económica. He aquí mi socialismo. Nada por debajo, nada por encima.

■

[14] La referencia a Sganarelle remite a un personaje cómico que aparece en varias piezas de Molière (Jean-Baptiste Poquelin, 1622-1673), donde Sganarelle parodia con expresiones latinizantes y pseudoeruditas el discurso de los médicos, filósofos y teólogos. Proudhon se apropia de ese guiño teatral y atribuye la frase a Sganarelle para subrayar, con tono satírico, que la defensa del «absoluto en todo» merece ser tratada como un tic de pedantería, más propio de personaje de comedia que de verdadera filosofía.

[15] Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), escritor y pensador alemán cuya obra ocupa un lugar central en la Ilustración alemana (Aufklärung) . En su breve tratado Die Erziehung des Menschengeschlechts (La educación del género humano , 1780), Lessing había formulado una concepción histórica de la revelación y de la religión según la cual la humanidad progresa, por etapas, desde una «infancia» moral y religiosa hacia una madurez racional, de modo análogo a la educación de un individuo. Allí el progreso aparece como una idea filosófico-teológica que permite pensar el desarrollo del espíritu humano a través de las religiones positivas hasta una futura religión de la razón. Proudhon sostiene que, pese a la enorme fortuna retórica de la palabra «progreso» en el discurso político y filosófico del siglo

, nadie ha ido más allá, en términos de elaboración conceptual, de lo ya esbozado por Lessing: seguimos, según nuestro autor, repitiendo fórmulas vagas sobre el «progreso de la humanidad» sin haber construido una verdadera doctrina del progreso como ley rigurosa del devenir histórico.

[16] La expresión reproduce la fórmula programática de Claude-Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon (1760-1825), y del movimiento saint-simoniano: «Todas las instituciones sociales deben tener por objeto la mejora física, moral e intelectual de la clase más numerosa y más pobre». Saint-Simon formuló este principio en sus últimos escritos, en particular en Nouveau christianisme (1825). Los discípulos saint-simonianos lo convertirán en lema explícito, repitiendo que «todas las instituciones sociales» deben orientarse hacia esa mejora del destino moral, intelectual y físico de la clase más numerosa y más pobre. Proudhon, crítico feroz de los utopistas, integra la fórmula en su propia filosofía del progreso como criterio laico de organización económica y política, según el cual la legitimidad de las instituciones se mide por su contribución efectiva al bienestar y a la emancipación de la mayoría trabajadora.

[17] ¿Por qué el gobierno despótico se llama también absoluto ? No es solo porque el príncipe o déspota ponga su voluntad por encima de la voluntad de la nación, su capricho en lugar de la ley. La personalidad y el arbitrio en el poder no son más que una consecuencia del absolutismo. Se dice que el gobierno es absoluto, en primer lugar, porque le es propio concentrar, ya sea en un hombre, ya en un comité o una asamblea, una pluralidad de atribuciones cuya esencia es la de estar separadas y ordenadas en serie según una deducción lógica; en segundo lugar, porque, una vez realizada esa concentración, todo movimiento o progreso se vuelve imposible en el Estado y, por consiguiente, en la nación. ¿Acaso no se dicen los reyes representantes de Dios?… Porque les incumbe, como Ser reputado absoluto, la universalidad, la eternidad y la inmutabilidad. El pueblo, por el contrario, división y movimiento, es la encarnación del Progreso. Por eso la democracia repugna a la autoridad: solo vuelve a ella por la delegación, término medio entre la libertad y el absolutismo.

[18] Este pasaje es uno de los lugares donde se ve con más claridad cómo Proudhon conecta su teoría política con su filosofía de fondo en este momento de su producción intelectual. El absolutismo, dice, consiste ante todo en concentrar en un solo sujeto (un rey, un comité, una asamblea) una pluralidad de funciones que, por su propia naturaleza, deberían estar separadas y seriadas. Más allá del plano moral o jurídico, hay en juego una consecuencia ontológica: una vez realizada esa concentración, «todo movimiento o progreso deviene imposible en el Estado», como señala el autor en la nota superior. Dicho de otro modo: el poder absoluto no es simplemente injusto, es un principio de inmovilidad . Aquí resuena directamente la ontología «serial» y relacional de De la creación del orden en la humanidad : para Proudhon no existe un Ser uno, simple, inmóvil, del que se deriven las cosas, sino series de relaciones en tensión, equilibrios móviles, oposiciones que se componen sin desaparecer. Trasladado al campo político, esto significa que no puede haber un centro único que «contenga» en sí todas las funciones y razones del cuerpo social sin destruir precisamente aquello que pretende encarnar. La originalidad del pasaje está en que Proudhon no se limita a oponer pueblo y monarquía, democracia y despotismo, como formas de gobierno alternativas: lo que contrapone son dos maneras de entender el principio del orden. Por un lado, un orden fundado en un Uno que concentra, inmoviliza y clausura el devenir (rey, Estado, Dios); por otro, un orden que se construye a partir de la multiplicidad, de la división organizada, del movimiento permanente (pueblo, democracia, progreso). Leído así, este fragmento anticipa debates contemporáneos sobre la crítica de los «fundamentos» últimos de lo político: Proudhon desmonta simultáneamente la teología del poder y la idea de un punto fijo, trascendente, desde el cual pudiera organizarse legítimamente la totalidad de la vida social. El orden auténtico, para él, no descansa en una instancia soberana situada por encima del movimiento, sino en la combinación regulada de diferencias. En ese sentido, la filosofía política proudhoniana no solo cuestiona el absolutismo histórico de las monarquías, sino cualquier intento de reconstruir, con nombres nuevos, un centro inmóvil (absoluto) que haga de fundamento del conjunto.

[19] Estos tres párrafos condensan de forma especialmente nítida

uno de los núcleos de la filosofía de Proudhon: su modo «sintético» de pensar las ideas como términos en tensión que solo encuentran verdad en su composición y equilibrio, nunca en su aislamiento. Nuestro autor está enunciando una regla que vale a la vez para la metafísica, la moral, la economía y la política: ninguna idea (autoridad, libertad, propiedad, comunidad, Estado, Iglesia, etc.) es aceptable si se absolutiza, pero cada una de ellas contiene una parte de verdad y de positividad cuando se la hace entrar en relación, conflicto y ajuste recíproco con las demás. El «equilibrio de contrarios», las «antinomias» o las «series» no se resuelven suprimiendo uno de los polos, sino organizando sus fuerzas en una forma superior de orden. Así, la libertad y la autoridad, la propiedad y la igualdad, la centralización y la federación, el individuo y la colectividad, no son para él términos de una elección excluyente, sino potencias que deben limitarse y sostenerse mutuamente. Políticamente, esta lógica conduce a su defensa del equilibrio entre poderes sociales (cooperativas, comunas, federaciones, mutualismo económico) y a su sospecha tanto del Estado absoluto como de cualquier principio único que pretenda organizarlo todo desde arriba. Desde este punto de vista, el pasaje funciona como una fórmula general de su método: toda idea tomada en absoluto se vuelve dogma falso y opresivo; la misma idea, puesta en relación dinámica con otras, deviene principio de organización, de progreso y de justicia.

[20] Alude, naturalmente, a ¿Qué es la propiedad?

[21] Se refiere a Barthélemy-Prosper Enfantin (1796-1864), uno de los principales dirigentes del movimiento saint-simoniano tras la muerte de Saint-Simon, que acabó convirtiendo la doctrina en una especie de «Iglesia» con fuertes rasgos religiosos y místicos, y desarrollando teorías muy polémicas sobre las relaciones entre los sexos y el «amor libre». A juicio de Proudhon, ese giro «religioso» y utópico habría distorsionado el núcleo originario –claramente social y económico– del proyecto saint-simoniano, hasta el punto de que algunos de sus propios continuadores, como Enfantin, terminarían oponiéndose por motivos tácticos a la formulación más sobria y «positiva» de la tesis.

[22] Proudhon está retomando la tesis central del Sistema de las contradicciones económicas, o Filosofía de la miseria (1846): las categorías económicas fundamentales –propiedad, competencia, división del trabajo, crédito, moneda, etc.– no son realidades armónicas y acabadas, sino momentos parciales, unilaterales, arrancados por análisis del conjunto de la vida social, que se desarrollan luego «cada una por su parte, sin freno ni límite», hasta volverse contradictorias y destructoras si no se las articula en una síntesis superior. Del mismo modo que, a juicio de nuestro autor, una «idea absoluta» engendra tiranía en la filosofía o en la religión, una categoría económica absolutizada (la propiedad sin límite, la competencia sin regulación, el crédito sin control social) engendra miseria, explotación y crimen. La imagen de la sociedad «sentada sobre un trono de contradicciones» es una formulación especialmente gráfica de las contradicciones constitutivas del régimen capitalista: lejos de progresar «con certeza en la riqueza y la virtud», la sociedad moderna desarrolla, según él, riqueza y miseria, virtud y crimen de forma paralela y sistemática, porque sus instituciones descansan en esas nociones parciales y antagónicas que no han sido todavía puestas en equilibrio. Desde este punto de vista, la economía política no es para Proudhon una ciencia neutra de la producción, sino el lugar donde debe llevarse a cabo una reorganización social desde la base: solo una crítica rigurosa de las categorías económicas y de sus contradicciones puede abrir el camino a una reorganización social en la que las funciones productivas queden armonizadas –mediante el mutualismo, la federación y el control democrático del crédito y de la propiedad– y dejen de reproducir ese «desarrollo paralelo de la miseria y el crimen» que él denuncia como marca distintiva de las sociedades burguesas.

[23] En este pasaje se condensa el núcleo de la crítica proudhoniana al capitalismo financiero y su propuesta de reorganización mutualista del crédito. La «teoría malthusiana de la productividad del capital» a la que alude es un principio tácito de la economía política: la idea de que el capital, al prestarse con interés, es «productivo» por sí mismo y tiene derecho a una remuneración prioritaria y permanente. Proudhon concede que, considerada como «medio de control mercantil», esta teoría puede tener cierta utilidad: sirve para disciplinar el comercio, asegurar la solvencia, estimular la prudencia de los prestatarios y facilitar, hasta cierto punto, el movimiento económico. Pero

advierte que, convertida en ley general de la sociedad (esto es, elevada a principio absoluto de organización), esa teoría se hace incompatible con el intercambio, con la circulación y, en última instancia, con la vida social misma, porque subordina toda la circulación de bienes y servicios a la exigencia de una renta previa del capital. Emplea tres imágenes para dar cuenta de ello. Primero, la «valorización de los productos detenida en el oro y la plata»: el hecho de que solo el numerario (y sus equivalentes) sea aceptado como dinero confiere al oro y la plata una prerrogativa destructiva sobre el conjunto de las mercancías, que quedan excluidas de la función monetaria y subordinadas a la escasez artificial del numerario. De ahí la metáfora de una «desigualdad destructiva en el seno de la riqueza general»: dentro del todo económico, ciertas mercancías (oro y plata) gozan del privilegio de ser dinero, mientras las demás son simples bienes que deben venderse para obtener ese equivalente privilegiado. Segundo, la «prelibación capitalista» (el «derecho de pernada» de las sociedades burguesas), es decir, la apropiación previa de una parte del valor social total por el capitalista en forma de interés y beneficio, gracias precisamente a esa prerrogativa del numerario. Tercero, la «renta de la tierra» como «clave de bóveda, sanción y glorificación de todo el sistema»: la metáfora arquitectónica sugiere que la renta fundiaria, lejos de ser un residuo arcaico, es lo que cierra y corona el edificio capitalista, garantizando la perpetuidad de los ingresos no ganados (rentas, intereses, beneficios) y confiriéndoles una apariencia de orden natural.

Sobre la Justicia en la Revolución y en la Iglesia (1858)

(I)

El punto de partida de la Justicia es el sentimiento de la dignidad personal.

Ante el semejante, ese sentimiento se generaliza y deviene el sentimiento de la dignidad humana, que es propio del ser razonable experimentar en la persona ajena, amigo o enemigo, como en la suya propia.

Por eso la Justicia se distingue del amor y de todos los sentimientos de afecto: es desinteresada, antítesis del egoísmo, y ejerce sobre nosotros una coacción que prima sobre todos los demás sentimientos.

Por eso también, en el hombre primitivo –en quien la dignidad es brutal y la singularidad absorbente–, la Justicia adopta la forma de un mandamiento sobrenatural y se apoya en la religión.

Pero pronto, bajo la influencia de ese auxilio, la Justicia se deteriora: contra su propia fórmula, se vuelve aristocrática y llega, en el cristianismo, hasta la degradación de la humanidad. El pretendido respeto a Dios destierra por todas partes el respeto al hombre y, aniquilado el respeto al hombre, la Justicia sucumbe, y con ella la sociedad.

Llega entonces la Revolución, que abre para la humanidad una edad nueva. Por ella la Justicia –vagamente conocida en el periodo anterior, y seguida por instinto– aparece en la pureza y plenitud de su idea.

La Justicia es absoluta, inmutable, no susceptible de más ni de menos. Es la medida inviolable de todos los actos humanos.

Suponed una sociedad en la que la Justicia quede supeditada, siquiera sea un ápice, a otro principio –la religión, por ejemplo–; o bien en la

que ciertos individuos gocen de una consideración, por mínima que sea, superior a la de los demás: anulada virtualmente la Justicia, es inevitable que tarde o temprano la sociedad perezca. Por débil que sea la preeminencia de la fe y del feudalismo, llegará el día en que el superior exigirá el sacrificio del inferior y, por consiguiente, el inferior se sublevará. Tal es la historia de la humanidad, tal es la Revolución.

[…]

La Revolución ha pasado sobre nosotros como un torrente. Su historia no está hecha, su profesión de fe está aún por escribir; sus amigos, desde hace cincuenta años, le han hecho más daño por su ineptitud que sus adversarios. Y, sin embargo, pese a la deslealtad de sus analistas, pese a la pobreza de su enseñanza, la Revolución, por la sola virtud de su nombre –más poderoso que el de Jehová–, lo arrastra todo. Desde la toma de la Bastilla no se ha dado en Francia un poder que haya osado negarla de frente y ponerse francamente en su contra. Sin embargo, todos la han traicionado, incluso el de El Terror, Robespierre, y sobre todo Robespierre… Ante la Revolución, la propia Iglesia se ve obligada a velarse el rostro y ocultar su pesar. ¿Osarían, Monseñor, usted y todo el episcopado francés, dictar un decreto de abrogación de los derechos del hombre y del ciudadano? Los desafío.

(II)

La Revolución, al negar a su vez, en la moral, la teoría trascendental del derecho, en la economía, el predestinacionismo de las condiciones y de las fortunas (y con él el fatalismo del laissez faire, laissez passer), en la política, el doble principio de los gobiernos anteriores, providencia y necesidad, razón de salvación y razón de Estado, la Revolución, digo, al negar todas esas cosas, afirma por ello mismo la realidad de la Justicia, de la economía y de la política, afirma la aplicación de la Justicia en el orden del poder como en el de los intereses, y, por tanto, el fin del antagonismo, del fatalismo y del privilegio. En lugar de esto, el equilibrio, la estabilidad.

Conclusión del movimiento cumplido durante un periodo de treinta y seis a cuarenta siglos, la Revolución, al negar la metafísica antigua, da realidad a las cosas. Hace más que reemplazar: crea.

Pero en esa crisis regeneradora, las personas no podían percibir al

principio sino aquello de lo que las desposeía. Cuanto más general era la negación, tanto más debía parecer temible; semejante al cristianismo, que se definió a sí mismo como el fin del mundo, la Revolución apareció a los conservadores contemporáneos como la disolución final. Me atrevo a decir, sin embargo, que la razón pública ya no se deja engañar. No hace ni treinta años, el peor insulto para un hombre era llamarle revolucionario; hoy, pese a los gritos de una reacción con mala fe, se ríen del insulto, todo el mundo es de la Revolución [24] .

Tenía, pues, derecho en 1845 a usar como epígrafe de las Contradicciones económicas estas dos palabras del Deuteronomio: Destruam et ædificabo [25] . Se trataba de llevar la negación a su colmo, mediante una crítica a fondo de la economía social. Podría hoy, sin mayor orgullo, retomar esa divisa trasponiendo los términos: Ædificabo et destruam . La exposición de la idea revolucionaria será, en efecto, el golpe final asestado al antiguo régimen.

El principio con cuya ayuda vamos a dar fuerza a la sociedad, cuerpo al Estado, moralidad al gobierno –en fin, a fundar la política real– es el principio de la fuerza colectiva, señalado por mí en varias publicaciones, y del cual me propongo dar la exposición completa.

Con ese complemento necesario, el método serial, del que jamás me aparté un instante, se convierte en algo más que una lógica: es una ontología [26] .

Por lo demás, me mantendré aquí, como siempre, en la generalidad del asunto. Lo que mis lectores esperan de mí, sobre las distintas partes de la ética, son principios, no tratados. Los principios primero, en su sencillez fecunda; el desarrollo vendrá después: no faltarán profesores para ello.

Conforme a esta idea, he resumido en un pequeño número de proposiciones elementales, y en el estilo más simple, lo que considero la sustancia de toda la política; es decir, de esta parte de la economía social que tiene por objeto el origen de los estados, su fundamento a la vez real y racional, su organización, sus evoluciones, su objeto y su fin. De todos mis estudios, empezados hace cerca de veinte años, es –junto con la teoría de la libertad– el que más me ha costado: ojalá el lector juzgue que no cede a los otros en claridad y certeza.

PEQUEÑO CATECISMO POLÍTICO

Instrucción primera

Del poder social, considerado en sí mismo

Pregunta. Toda manifestación refleja una realidad: ¿qué es lo que constituye la realidad del poder social?

Respuesta. La fuerza colectiva.

P. ¿Qué llamáis fuerza colectiva?

R. Todo ser, por el solo hecho de existir –de ser una realidad y no un fantasma, una pura idea–, posee en sí, en algún grado, la facultad o propiedad, en cuanto se halla en presencia de otros seres, de atraer y ser atraído, de repeler y ser repelido, de moverse, de actuar, de pensar, de producir; cuando menos, de resistir, por su inercia, a las influencias del exterior.

A esa facultad o propiedad se la llama fuerza.

Así, la fuerza es inherente, inmanente al ser: es su atributo esencial, y el único que atestigua su realidad. Quitad la gravedad, y ya no estamos seguros de la existencia de los cuerpos.

Ahora bien, no solo los individuos están dotados de fuerza, también las colectividades.

Por hablar aquí únicamente de colectividades humanas, supongamos que unos individuos, en el número que se quiera, de una manera y con un fin cualquiera, agrupan sus fuerzas: la resultante de esas fuerzas aglomeradas –que no debe confundirse con su suma– constituye la fuerza o potencia del grupo.

P. Dad ejemplos de esa fuerza.

R. Un taller, formado por obreros cuyos trabajos convergen hacia un mismo fin (obtener tal o cual producto), posee, en cuanto taller o colectividad, una potencia propia: la prueba es que el producto de esos individuos así agrupados es muy superior a lo que habría sido la suma de sus productos particulares, si hubieran trabajado por separado.

De igual modo, la tripulación de un navío, una sociedad en comandita, una academia, una orquesta, un ejército, etc.; todas esas

colectividades, más o menos hábilmente organizadas, contienen potencia –potencia sintética y, por consiguiente, específica del grupo–, superior en calidad y energía a la suma de las fuerzas elementales que la componen.

Por lo demás, los seres a los que atribuimos la individualidad no la gozan a título distinto del de los colectivos: son siempre grupos formados bajo una ley de relación, y en ellos la fuerza –proporcional al arreglo más que a la masa– es el principio de la unidad [27] .

De donde se concluye, al contrario de la antigua metafísica:

1.º Que, siendo todo despliegue de potencia producto de un grupo u organismo, la intensidad y la calidad de esa potencia pueden servir, tanto como la forma, el sonido, el sabor, la solidez, etc., para la constatación y la clasificación de los seres.

2.º Que, en consecuencia, la fuerza colectiva, siendo un hecho tan positivo como la fuerza individual, y la primera perfectamente distinta de la segunda, los entes colectivos son realidades en el mismo título que los individuos.

P. ¿Cómo se convierte la fuerza colectiva –fenómeno ontológico, mecánico, industrial– en potencia política?

R. Ante todo, cualquier grupo humano (familia, taller, batallón) puede considerarse como un embrión social; por consiguiente, la fuerza que hay en él puede, en cierta medida, formar la base del poder político.

Pero, en general, no es del grupo, tal como acabamos de concebirlo, de donde nace la ciudad, el Estado. El Estado resulta de la reunión de varios grupos, distintos por su naturaleza y objeto, formados cada uno para el ejercicio de una función especial y la creación de un producto particular, y luego reunidos bajo una ley común y en un interés idéntico. Es una colectividad de orden superior, en la que cada grupo –considerado él mismo como individuo– concurre a desarrollar una fuerza nueva, tanto mayor cuanto más numerosas sean las funciones asociadas, más perfecta su armonía y más plena la prestación de fuerzas por parte de los ciudadanos.

En resumen: lo que produce el poder en la sociedad, y lo que hace la realidad de esa sociedad misma, es lo mismo que produce la fuerza en los cuerpos, tanto organizados como inorgánicos, y que constituye su realidad: la relación de las partes. Suponed una sociedad en la que toda relación llegue a cesar entre los individuos, donde cada cual provea a su subsistencia en un aislamiento absoluto: por mucha

amistad que exista entre esos hombres, su multitud ya no formaría un organismo; perdería toda realidad y toda fuerza. Semejante a un cuerpo cuyas moléculas hubieran perdido la relación que determina su cohesión, al menor choque se haría añicos.

P. En el grupo industrial, la fuerza colectiva se percibe sin dificultad: el incremento de producción la demuestra. Pero, en el grupo político, ¿cómo reconocerla? ¿En qué se distingue de la fuerza de los grupos ordinarios? ¿Cuál es su producto específico y de qué naturaleza son sus efectos?

R. Desde siempre, el vulgo ha creído ver la potencia social en el despliegue de fuerzas militares, en la construcción de monumentos, en la ejecución de obras de utilidad pública.

Pero es evidente, según lo dicho, que todas esas cosas, por grande que sea su magnitud, son efectos de la fuerza colectiva ordinaria: poco importa que los grupos productores sean mantenidos a expensas del Estado, a devoción del príncipe, o que trabajen por su propia cuenta. No es ahí donde debemos buscar las manifestaciones de la potencia social.

Siendo distintos entre sí, en organización, idea y objeto, los grupos activos que componen la ciudad, la relación que los une no es tanto de cooperación como de conmutación. La fuerza social tendrá, pues, por carácter el ser esencialmente conmutativa; no por ello será menos real [28] .

P. Mostradlo con ejemplos.

R. La moneda. De principio a fin, los productos se intercambian por productos. En los hechos, ese intercambio –función más importante de la sociedad, que hace mover, en valores, tantos miles de millones de francos, y en peso, tantos miles de millones de kilogramos– no tendría lugar sin ese denominador común, a la vez producto y signo, que llamamos moneda. En Francia, la suma del numerario circulante es, según se cree, de unos dos mil millones de francos, es decir, diez millones de kilos de plata, o 645161 kilos de oro. Desde el punto de vista de las mercancías que ese instrumento hace mover, y suponiendo todos los negocios al contado, puede decirse que esa cantidad de moneda representa una fuerza motriz de varios cientos de millones de caballos. ¿Es el metal del que está hecha la moneda el que posee esa fuerza prodigiosa? No: está en la reciprocidad pública, de la cual la moneda es signo y prenda [29] .

La letra de cambio. La moneda, pese a la fuerza maravillosa que le confiere la relación de conmutación de los grupos productores, no basta todavía a la masa de transacciones. Hubo que suplirla mediante una combinación ingeniosa, cuya teoría es tan conocida como la de la moneda. Siendo la producción anual del país de doce mil millones, puede, sin exageración, estimarse la suma de los intercambios que esa producción implica por cuatro, esto es, cuarenta y ocho mil millones. Si los negocios se hicieran al contado, sería precisa una cantidad de moneda de por lo menos la mitad, si no igual; de suerte que el empleo de las letras de cambio actúa en realidad como lo harían unos veinte mil millones de francos en especies de oro o plata. ¿De dónde proviene esa potencia? De la relación de conmutación que une entre sí a los miembros de la sociedad, grupos e individuos [30] .

El Banco. El descuento de letras de cambio es un servicio que los bancos particulares se hacen pagar a un precio bastante alto, pero por el cual el Banco de Francia, que tiene el privilegio de emitir billetes al portador y hacerlos aceptar en todas partes, no exige sino un salario dos tercios menor. Y está probado que ese salario podría reducirse aún en nueve décimas. Nuevo ahorro obtenido; por consiguiente, nueva fuerza creada, por el hecho de las relaciones sociales. Porque quien dice ahorro dice, en toda cosa, disminución de fuerza inerte o de peso muerto, y por tanto aumento de fuerza viva.

[…]

Seguridad pública. En una población antagónica, como la que existía en la Edad Media, por más que la Iglesia haga oír sus amenazas, los tribunales exhiban sus suplicios, los reyes y sus soldados hagan sonar sus lanzas sobre el suelo de sus cuarteles, la seguridad es nula. La tierra se cubre de castillos y fortalezas; todo el mundo se arma y se encierra; el saqueo y la guerra están a la orden del día. Se acusa de ese desorden a la barbarie del tiempo, y con razón. Pero ¿qué es la barbarie, o más bien quién la produce? La incoherencia de los grupos industriales –por lo demás, en muy escaso número– y el aislamiento en el que actúan, a imitación de los grupos agrícolas. Aquí, pues, la relación de las funciones, la solidaridad de intereses que crea, el sentimiento que adquieren de ello los productores, la nueva conciencia que de ello resulta, hacen más por el orden público que los ejércitos, la policía y la religión. ¿Dónde hallar una potencia más real y más sublime? [31]

[…]

P. Esto cambia todas las ideas recibidas sobre el origen del poder,

sobre su naturaleza, su organización y su ejercicio. ¿Cómo creer que tales ideas hayan podido establecerse por todas partes, si en verdad debemos tenerlas por falsas?

R. La opinión de los pueblos antiguos acerca de la naturaleza y el origen del poder social es un testimonio de su realidad. El poder es inmanente a la sociedad, como la atracción a la materia, como la Justicia al corazón del hombre. Esta inmanencia del poder en la sociedad resulta de la noción misma de sociedad, puesto que es imposible que unas unidades –átomos, mónadas, moléculas o personas–, aglomeradas, no mantengan entre ellas relaciones, no formen una colectividad de la cual brote una fuerza. De donde se sigue que el poder en la sociedad, como la gravedad en los cuerpos, la vida en los animales, la Justicia en la conciencia, es cosa sui generis, real y objetiva, cuya negación –dada la sociedad– implica contradicción.

Por su poder, de todos sus atributos el primero y más sustancial, el ser social hace, pues, acto de realidad y de vida: se afirma, entra en la creación, con el mismo título y en las mismas condiciones de existencia que los otros seres.

Es lo que sentían los primeros pueblos, pero que expresaron como mística, cuando refirieron el origen de la potencia social a los dioses, de quienes sus dinastías eran hijas. Su razón ingenua, más segura que sus sentidos, se negaba a admitir que la sociedad, el Estado, el poder que se manifiesta en él, no fuesen sino abstracciones, por más que tales cosas permaneciesen invisibles.

Y es lo que no vieron los filósofos cuando hicieron nacer el Estado del libre arbitrio del hombre, o, mejor dicho, de la abdicación de su libertad, aniquilando así con su dialéctica lo que la religión se había esforzado en establecer.

P. Una condición esencial del poder es su unidad. ¿Cómo se asegurará esa unidad si los grupos permanecen iguales, si ninguno obtiene preponderancia sobre los otros? Y si se concede esa preponderancia, volvemos al sistema antiguo: ¿para qué sirve entonces remitir el poder a la colectividad?

R. La diversidad de funciones en la sociedad no entraña más divergencia o pluralidad en el poder que la diversidad de operaciones en el taller diferencias en el producto final. El poder es uno, por naturaleza, o no es: lejos de crearle, toda competición o prepotencia –sea de un miembro, sea de una fracción de la sociedad– no haría sino

abolirlo. ¿Deja de ser una la electricidad en la pila porque esa pila se componga de varios elementos? Del mismo modo, varía la calidad del poder social, su intensidad sube o baja, según el número y la diferencia de los grupos; en cuanto a la unidad, permanece inmutable.

P. Toda fuerza supone una dirección: ¿a quién corresponde la dirección del poder social?

R. A todo el mundo, lo que quiere decir a nadie. Resultando la potencia política de la relación de varias fuerzas, la razón dice ante todo que esas fuerzas deben equilibrarse unas por otras, de modo que formen un todo regular y armónico. La Justicia interviene a su vez para declarar, como ya lo ha hecho en la economía general, que ese equilibrio de fuerzas, conforme al derecho y por este exigido, es obligatorio para toda conciencia. Por tanto, la dirección del poder pertenece a la Justicia, de suerte que el orden en el ser colectivo, como la salud, la voluntad, etc., en el animal, no es fruto de ninguna iniciativa particular: resulta de la organización.

P. ¿Y quién garantiza la observancia de la Justicia?

R. Aquello mismo que nos garantiza que el comerciante obedecerá a la moneda: la fe en la reciprocidad, es decir, la Justicia misma. La Justicia es, para los seres inteligentes y libres, la causa suprema de sus determinaciones. No necesita más que ser explicada y comprendida para ser afirmada por todos y obrar. O ella es, o el universo no es más que un fantasma y la humanidad un monstruo.

P. Así, el poder social, por elevado que sea, ¿no implica en sí mismo la Justicia?

R. No: del mismo modo que la propiedad, la competencia y todas las fuerzas económicas, todas las fuerzas colectivas, es por naturaleza extraño al derecho: es fuerza.

Digamos, sin embargo, que, siendo la fuerza un atributo de toda realidad, y pudiendo toda fuerza acrecentarse indefinidamente por el grupo, la conciencia adquiere tanto más energía en los hombres, y el respeto de la Justicia tanto más certeza, cuanto más numeroso y mejor formado esté el grupo social: de ahí que, en una sociedad civilizada –por corrompida o sojuzgada que sea–, haya siempre más Justicia que en una sociedad bárbara.

P. ¿Qué se entiende por división de poderes?

R. Es la unidad misma del poder, considerada en la diversidad de los

grupos que lo forman. Según el observador se sitúe en el centro del haz, y desde ahí recorra la serie de grupos, el poder le parece dividido; según contemple la resultante de las fuerzas en relación, ve la unidad. Toda división es imposible. Por eso la hipótesis de dos poderes independientes, cada uno con su mundo aparte –como el poder espiritual y el poder temporal–, es contraria a la naturaleza de las cosas: una utopía, un disparate [32] .

P. ¿Cuál es el objeto propio del poder social?

R. Resulta de su definición: añadir sin cesar a la potencia del hombre, a su riqueza y a su bienestar, mediante una producción superior de fuerza.

P. ¿Para quién es el beneficio del poder social y, en general, de toda fuerza colectiva?

R. Para todos aquellos que han concurrido a formarla, en proporción a su contribución.

P. ¿Cuál es el límite del poder?

R. El poder, por naturaleza y destino, es ilimitado, como el bienestar, como la razón a la que debe servir.

Sin embargo, se entiende por límite del poder, o mejor de los poderes, la determinación atributiva de los grupos y subgrupos de los cuales es expresión general. Cada uno de esos grupos y subgrupos, en efecto –hasta el último término de la serie social, que es el individuo–, representa frente a los otros, en la función que le es asignada, el poder social, y se sigue que la limitación del poder, o mejor su reparto, cumplido regularmente bajo la ley de Justicia, no es otra cosa que la fórmula de crecimiento de la misma libertad [33] .

P. ¿Qué diferencia establecéis entre la política y la economía?

R. En el fondo, son dos maneras diferentes de concebir lo mismo. No se imagina que los hombres necesiten, para su libertad y su bienestar, otra cosa que fuerza; para la sinceridad de sus relaciones, otra cosa que Justicia. La economía supone estas dos condiciones: ¿y qué otra cosa podría dar la política?

En las condiciones actuales, la política es el arte, equívoco y azaroso, de poner orden en una sociedad en la que todas las leyes de la economía son desconocidas, todo equilibrio destruido, toda libertad aplastada, toda conciencia desviada, toda fuerza colectiva convertida

en monopolio.

Instrucción segunda

De la apropiación de las fuerzas colectivas y de la corrupción del poder social

P. ¿Es posible que un fenómeno tan considerable como la fuerza colectiva, que cambia la faz de la ontología, que se acerca a la física, se haya sustraído durante tantos siglos a la atención de los filósofos? ¿Cómo han podido dejarse engañar la razón pública y el interés personal en algo que les interesa en tan alto grado?

R. En la ciencia de la naturaleza, todo viene con el tiempo. Todo comienza por un infinitesimal, por un germen primero invisible, que se desarrolla poco a poco y tiende al infinito. De suerte que la persistencia de los errores está en razón de la grandeza de las verdades. No debe, pues, sorprender que la potencia social, inaccesible a los sentidos pese a su realidad, pareciera a los primeros hombres una emanación del Ser divino, y a ese título el digno objeto de su religión. Cuanto menos sabían dar razón de ella por el análisis, más vivo era en ellos el sentimiento; muy distintos en ello de los filósofos que, más tarde, hicieron del Estado una restricción de la libertad de los ciudadanos, un mandato de su capricho, una nada. A duras penas, aún hoy, los economistas nombran la fuerza colectiva. Tras dos mil años de misticismo político, hemos tenido dos mil de nihilismo: no cabe otro nombre para las teorías que reinan desde Aristóteles.

P. ¿Cuál ha sido la consecuencia de ese retraso, para los pueblos y para los estados, en el conocimiento del ser colectivo?

R. La apropiación de todas las fuerzas colectivas y la corrupción del poder social; en términos menos severos, una economía arbitraria y una constitución artificial de la potencia pública.

P. Explicaos sobre ambos puntos.

R. Por la constitución de la familia, el padre se halla naturalmente investido de la propiedad y la dirección de la fuerza resultante del grupo familiar. Pronto esa fuerza se acrecienta con el trabajo de esclavos y asalariados, cuyo número ella misma contribuye a aumentar. La familia deviene tribu: el padre, conservando su dignidad,

ve crecer en proporción la potencia de que dispone. He aquí el punto de partida, el modelo de todas las apropiaciones análogas. Dondequiera que se forma un grupo de hombres, o una potencia de colectividad, allí se forma un patriciado, una señoría. Varias familias, varias empresas, reuniéndose, forman una ciudad: la presencia de una fuerza superior se hace sentir, objeto de la ambición de todos. ¿Quién será su depositario, su beneficiario, su órgano? Habitualmente, aquel de los jefes que cuenta en su señorío más hijos, parientes, aliados, clientes, esclavos, asalariados, bestias de carga, capitales, tierras, quien, en una palabra, dispone de la mayor fuerza de colectividad. Es ley de la naturaleza que la fuerza mayor absorba y se asimile las fuerzas menores, y que la potencia doméstica se convierta en título para la potencia política: por eso solo hay competición por la corona entre los fuertes.

[…]

Además, la enajenación de la fuerza colectiva, amén de que fue resultado de la ignorancia, parece haber sido un medio de preparar las razas. Para amoldar al hombre primitivo, salvaje, a la vida social, puede que fuera necesaria una larga trituración de cuerpos y almas. Dándose la educación de la humanidad por una suerte de enseñanza mutua, la ley de las cosas quería que los monitores gozasen de ciertos privilegios. En lo porvenir, la igualdad consistirá en que cada cual pueda, a su tiempo, ejercer la maestría, como habrá soportado la disciplina [34] .

P. Lo que decís muestra bien cómo se consumó la gran desheredación social, cómo la desigualdad y la miseria se convirtieron en la llaga de la civilización. Pero ¿cómo explicar la resignación de las conciencias, esa sumisión de las voluntades, apenas perturbadas, durante un periodo tan largo, por algunas rebeliones de esclavos, fanáticos o proletarios?

R. La antigua religión del poder daba razón, hasta cierto punto, del hecho. Se obedecía al poder porque se le consideraba venido de los dioses; en una palabra, porque se le adoraba. Pero esa religión se ha perdido: la legitimidad dinástica, el derecho del señor y el derecho divino no son ya sino palabras odiosas, reemplazadas por el altivo principio de la soberanía del pueblo. Ahora bien, el fenómeno persiste: los hombres de nuestros días no parecen menos prontos a someterse a la autoridad y a la explotación de uno solo que lo estuvieron antaño sus padres. Prueba flagrante de la vanidad de las teorías teológicas y metafísicas, cuyos principios pueden perecer o afirmarse alternativamente, sin que los hechos de los cuales eran supuesta causa

–o que debían prevenir– dejen de producirse.

Sobre este triste asunto, del que se prevalecen la misantropía y el escepticismo, típica excusa de tantas traiciones y cobardías, la teoría de la fuerza colectiva proporciona una respuesta perentoria, que eleva singularmente la moralidad de las masas, dejando en cambio en su infamia a los opresores y a sus cómplices.

Por el agrupamiento de fuerzas individuales y por la relación de los grupos, la nación entera toma forma: es un ente real, de orden superior, cuyo movimiento arrastra cualquier existencia y fortuna. El individuo está inmerso en la sociedad y depende de esa alta potencia, de la cual no se separaría sino para caer en la nada. Por grande que sea, en efecto, la alienación de fuerzas colectivas, por intensa que sea la tiranía, es evidente que una parte del beneficio social queda siempre en la masa, y que, en suma, es mejor para cada cual permanecer en el grupo que salir de él.

Los trabajadores y los ciudadanos no siguen, en realidad, al explotador o al tirano: poco entran en su sumisión la seducción y el pavor. Es la potencia social lo que consideran, potencia mal definida en su pensamiento, pero fuera de la cual sienten que no pueden subsistir, potencia cuyo sello les muestra el príncipe, sea cual fuere, y que temen quebrar con su revuelta.

He aquí por qué todo usurpador de la potencia pública no deja jamás de cubrir su crimen con el pretexto de la salvación pública, de calificarse padre de la patria, restaurador de la nación, como si la fuerza social sacara de él su existencia, cuando no es para ella más que una efigie, un timbre, y, si puede decirse, una razón comercial. Por eso caerá con la misma facilidad con que se estableció, el día en que su misma presencia comprometa el elevado interés que pretendió defender: ahí está, en último análisis, la causa de la caída de todos los gobiernos [35] .

P. Constituido el poder social en principado, apropiado por una dinastía o explotado por una casta, ¿en qué se convierten sus relaciones con la nación?

R. Esas relaciones quedan completamente invertidas. En el orden natural, el poder nace de la sociedad: es la resultante de todas las fuerzas particulares agrupadas para el trabajo, la defensa y la Justicia. Según la concepción empírica sugerida por la enajenación del poder, es, por el contrario, la sociedad la que nace de él; él es su generador, su creador, su autor; es superior a ella: de modo que el príncipe, que

en verdad no debería ser más que un simple agente de la república, es convertido en su soberano, y como Dios, en justiciero.

La consecuencia es que el príncipe, ocupado en su dominación personal, en vez de asegurar y desarrollar el poder social, se crea, por el ejército, la policía y el impuesto, una fuerza particular, capaz de resistir a todo ataque interior y de forzar a la nación, si es preciso, a la obediencia: esa fuerza principesca será en adelante lo que se llame poder.

P. ¿Cómo se concibe, desde entonces, la Justicia?

R. Como una emanación del poder, lo cual es la negación misma de la Justicia. En efecto, en la condición normal de la sociedad, la Justicia domina el poder, de cuyo equilibrio y distribución hace una ley. Bajo el régimen dinástico, el poder domina la Justicia, que deviene un atributo, una función de la autoridad. De ahí la subordinación de la Justicia a la razón de Estado, última palabra de la antigua política, condena de todos los gobiernos que la siguen, y que el cristianismo, al añadirle la razón de salvación, no ha santificado en absoluto. Que príncipes y sacerdotes se disputen el ejercicio del poder: ni unos ni otros son dignos de él, porque todos desconocen la supremacía del derecho.

P. ¿Cómo, en ese sistema de usurpación, se determinan las relaciones de los ciudadanos en cuanto a las personas, a los servicios y a los bienes?

R. Tal es la Justicia ante el poder, tal será en la nación: es decir, siendo la Justicia considerada como emanación de la fuerza, tanto humana como divina, la fuerza lo abarca todo mediante el derecho, y la sociedad, en lugar de reposar sobre el equilibrio de las fuerzas, tiene por principio la desigualdad, esto es, la negación del orden.

P. ¿Cuál puede ser, después de todo ello, la organización social y política?

R. Es fácil darse cuenta. Apropiadas las fuerzas colectivas, convertida la potencia pública en infantazgo, los individuos y las familias, de por sí desiguales por el azar de la naturaleza, se vuelven todavía más desiguales por la civilización; la sociedad se constituye en jerarquía. Esto es lo que expresa la religión dinástica y el juramento de fidelidad a la persona real. En ese sistema, es de principio que la Justicia –o lo que con ese nombre se llama– se incline siempre del lado del superior contra el inferior: lo cual, bajo la apariencia de una autocracia

ineluctable, es la inestabilidad misma.

Y, cosa triste, todo el mundo es aquí cómplice del príncipe, al quedar neutralizado o abolido el espíritu de igualdad que la Justicia crea en el hombre por el prejuicio contrario, hecho ineluctable por la enajenación de toda fuerza colectiva.

P. ¿Cómo se conserva la unidad en esta inversión de la Justicia, de la sociedad y del poder?

R. La naturaleza de las cosas quiere que la unidad resulte del equilibrio de las fuerzas, hecho obligado por la Justicia, que se convierte así en el verdadero soberano, y da la consigna a todos los participantes de la potencia pública. Ahora, la unidad consistirá en la absorción, en la persona del príncipe, de toda facultad, de todo interés, de toda iniciativa: es la muerte social. Y como la sociedad no puede ni morir ni romper la unidad, se establece el antagonismo entre la sociedad y el poder, hasta que sobreviene la catástrofe.

P. En tal estado de cosas, el amedrentamiento del poder ha parecido siempre una garantía para la sociedad: ¿sobre qué recaerá la reducción?

R. Aparte lo que el príncipe posee a título de patrimonio o dominio privado; aparte también el mando de los ejércitos, la recaudación del impuesto y el nombramiento de los funcionarios, el principio es que abandone el resto –tierras, minas, cultivos, industrias, transportes, bancos, comercio, educación– a la libre disposición y goce, a la concurrencia desenfrenada o a la coalición inmoral de una clase privilegiada. Lo que pertenece al dominio económico se tiene por cosa que ya no le incumbe; no debe entrometerse en nada. En una palabra, el abandono a una casta de feudatarios de la verdadera fuerza social: he ahí lo que se llama límite del poder, y que se engalana con el nombre de libertades públicas. Transacción absurda, que ningún Gobierno está en condiciones de sostener, y que no tardará en convertirse en un nuevo fermento de revolución [36] .

P. Así condicionado, ¿el poder queda, pues, sin objeto?

R. No: el objeto del poder es precisamente entonces mantener ese sistema de contradicciones, aumentando siempre –por la explotación interior y el saqueo exterior– la lista civil del príncipe y la renta de los grandes [37] .

P. Ofrecedme los sinónimos del poder.

R. Habiendo alterado la constitución artificial del poder su noción, el lenguaje había de resentirse: aquí, como en todas partes, las palabras son la clave de la historia.

Considerado como infantazgo del príncipe, como su establecimiento, su oficio, su profesión, el poder social fue llamado Estado. Como la gente del pueblo, el rey dice: mi estado, o mis estados, por mi dominio, mi establecimiento [38] . La Revolución, trasladando del príncipe al país la propiedad del poder, conservó esa palabra, hoy sinónima de res publica , república.

Por cuanto quienes ejercen el poder se tienen por llamados a regir la nación y a presidir sus destinos, se da a ese personal dirigente y al poder mismo el nombre de gobierno, expresión tan falsa como ambiciosa. En principio, la sociedad es ingobernable, y no obedece sino a la Justicia, so pena de muerte. En los hechos, los llamados gobiernos, liberales y absolutos, con su arsenal de leyes, decretos, edictos, estatutos, plebiscitos, reglamentos, ordenanzas, no han gobernado jamás a nadie ni a nada. Viviendo de una vida puramente instintiva, actuando –a merced de necesidades invencibles– bajo la presión de prejuicios y circunstancias que no comprenden, dejándose a menudo llevar por la corriente de la sociedad, que de tanto en tanto los rompe, pueden, por su iniciativa, hacer poco más que desorden. Y la prueba es que todos acaban miserablemente.

Finalmente, si se considera en el poder esa eminente dignidad que lo hace superior a todo individuo, a toda colectividad, se le llama soberano: expresión peligrosa, de la que convendría que la democracia se preserve en lo futuro. Por grande que sea la potencia del ente colectivo, no constituye por ello, a los ojos del ciudadano, una soberanía: valdría casi tanto decir que una máquina en la que giran cien mil husos es la soberana de las cien mil hilanderas que representa. Lo hemos dicho: solo la Justicia manda y gobierna; la Justicia, que crea el poder al hacer de la balanza de las fuerzas una obligación para todos. Entre el poder y el individuo, no hay, pues, sino el derecho. Toda soberanía repugna; es denegación de Justicia, es religión [39] .

▪

[24] Este pasaje es especialmente significativo para la filosofía de la historia de Proudhon. Al presentar la Revolución como «conclusión del movimiento cumplido durante un periodo de treinta y seis a cuarenta siglos», no piensa solo en un

acontecimiento político puntual, sino en el resultado de un proceso histórico muy largo, que arranca de las civilizaciones antiguas y culmina en la transformación de las instituciones modernas. Lo decisivo es que, al negar «la metafísica antigua», la Revolución «da realidad a las cosas»: rompe con un orden fundado en principios trascendentes (derecho divino, autoridad teológica, abstracciones metafísicas) y hace reposar el poder y el derecho en las relaciones efectivas –económicas, sociales, políticas– de los seres humanos entre sí. Desde este punto de vista, la Revolución es a la vez negación y creación: no se limita a sustituir unas formas políticas por otras, sino que inaugura una nueva relación entre pensamiento y realidad, entre instituciones y vida social. La imagen de una «crisis regeneradora» resume una idea central de la filosofía social proudhoniana: toda gran transformación aparece primero, para los contemporáneos, bajo el signo de la pérdida (de creencias, de jerarquías, de seguridades), pero a escala de «treinta y seis a cuarenta siglos» esa negación revela su función creadora de un orden más efectivo y más justo. En este sentido, la Revolución es el momento en que el largo movimiento del progreso histórico se hace consciente de sí mismo y plantea, por vez primera, la posibilidad de un orden social fundado en la obediencia a la realidad de las cosas y no en la autoridad de las antiguas metafísicas.

[25] «Descomponer y reconstruir». Proudhon convierte esta frase del Antiguo Testamento en un lema anarquista, presente, como él señala, como epígrafe en su obra de 1845.

[26] Nótese que anteriormente, en el primer texto de la antología, Proudhon había afirmado la imposibilidad de la ontología, aunque ciertamente según la «sustancia» y la «causa», no las relaciones. Aquí señala precisamente cómo el método serial se convierte en una ontología y más adelante hablará de la fuerza colectiva como «fenómeno ontológico».

[27] Proudhon subraya aquí dos rasgos fundamentales de su concepción de los grupos sociales y su agencia. 1o. «Siempre son grupos formados bajo una ley de relación» (sous une loi de relation) : no se trata de simples agregados de individuos

yuxtapuestos, sino de conjuntos estructurados por una forma específica de relación (económica, jurídica, profesional, afectiva, etc.). El grupo es una realidad objetiva porque está regido por una «ley» que ordena las posiciones y funciones de sus miembros. 2o. «Y en los que la fuerza es proporcional al arreglo más que a la masa» (proportionnelle à l'arrangement plus qu'à la masse) : la eficacia de un grupo no depende tanto del número de sus miembros («la masa») como de su organización interna («el arreglo»). Es decir, la fuerza social proviene ante todo del modo (orden, serie, justicia) en que están dispuestas y coordinadas las relaciones entre sus elementos o «relación entre las partes», más que de su simple cantidad.

[28] En este pasaje Proudhon formula una de las ideas clave de su filosofía social al caracterizar la fuerza propia de una organización social como essentiellement commutative . Los «grupos activos» que componen la sociedad –corporaciones de oficio, asociaciones, comunas, empresas, ejércitos, etc.– difieren entre sí por su organización, por la idea que los anima y por el objeto de su actividad. Pero nada más. Llamar «conmutativa» a la fuerza social significa que el lazo fundamental entre esos grupos no es la subordinación jerárquica ni la absorción de unos por otros, sino un juego de intercambios recíprocos: de productos, servicios, derechos, garantías. La ciudad se mantiene unida porque sus componentes se intercambian prestaciones equivalentes y se reconocen mutuamente. Nótese que inmediatamente a continuación los ejemplos de fuerza social contenida que emplea son elementos de la circulación económica, como la moneda o la letra de cambio. Proudhon, al señalar que esta fuerza «no por ser conmutativa será menos real», indica precisamente que no la concibe como una mera abstracción jurídica o armonía preestablecida, ante todo es fuerza social efectiva: el poder de la sociedad nace del entramado de relaciones de conmutación entre grupos libres y diversos. En este sentido, la idea de lo conmutativo es una noción fundamental de su pensamiento, ya que articula su teoría de la justicia, su defensa del mutualismo económico y su crítica tanto a las formas autoritarias del Estado como a los modelos de cooperación orgánica que sacrifican la autonomía de los grupos en nombre de una unidad superior. No podemos desarrollar, por cuestiones de espacio, las evocadoras semejanzas entre la noción proudhoniana de «fuerza social» como potencia inmanente que emerge de la composición de relaciones entre partes y la filosofía

de Spinoza, para quien la realidad del todo depende de la cohesión del vínculo (la consistencia de la relación, composición de afectos y potencias). En ambos casos, la potencia colectiva es variable y se reconoce por sus efectos. La afinidad entre estos autores ha sido subrayada, en clave libertaria, por Daniel Colson.

[29] Nótese que, para nuestro autor, la moneda no es ante todo una mercancía especial (oro, plata) ni un «capital» que produzca legítimamente interés, sino una forma de relación social , un instrumento contable destinado a facilitar el intercambio de productos y servicios entre productores. En sus escritos sobre moneda y crédito, sostiene que el sistema actual ha fetichizado la moneda metálica, convirtiendo el oro y la plata en «reyes» de la economía: al ser los únicos bienes aceptados como dinero, se confiere a quienes los poseen (banqueros, rentistas, capitalistas) un poder de prelación sobre el conjunto de la riqueza social. Frente a esa «realeza del dinero», y en sintonía con su concepción de la moneda, Proudhon propone una moneda social fundada en el principio de que «los productos se cambian por productos»: la moneda debe ser solo un bon de circulation , un vale de intercambio emitido en función de productos efectivamente entregados o de servicios reales, sin convertibilidad obligatoria en metálico y sin derecho a interés. Su proyecto de crédito gratuito descansa precisamente en generalizar la letra de cambio y el billete de intercambio entre productores asociados, de modo que cada prestatario sea a la vez prestamista, las cuentas se compensen y desaparezca la renta pura del capital como remuneración de una pretendida «productividad» propia del dinero. La moneda, en tal sistema, deja de ser reserva de valor privilegiada para convertirse en un modo de inscripción y circulación de los valores, expresión de relaciones de justicia conmutativa entre grupos y personas. La crítica de la moneda metálica y del interés es un punto neurálgico de la filosofía social proudhoniana, pues solo cuando se la «resocialice» como moneda de intercambio mutuo puesta al servicio del trabajo asociado podrán realizarse a la vez el progreso económico y la justicia.

[30] En este pasaje Proudhon toma la letra de cambio como ejemplo privilegiado del modo en que la fuerza de la economía no reside en el metal (oro y plata), sino en la relación de conmutación entre grupos e individuos. La letra de cambio, instrumento

clásico del comercio moderno, es una promesa de pago a plazo emitida entre productores y comerciantes que se fían mutuamente: permite que las transacciones se realicen hoy, mientras el pago efectivo se difiere y se compensa dentro de una red de créditos cruzados. Lo decisivo para Proudhon es la conclusión: ¿de dónde proviene esa «potencia» de las letras de cambio? No del metal, sino «de la relación de conmutación que une entre sí a los miembros de la sociedad, grupos e individuos». La letra de cambio encarna, mejor que la moneda metálica, la idea de que el valor circula porque los productores se reconocen recíprocamente créditos, porque hay confianza y regularidad en sus relaciones. Por eso, en su filosofía económica, la letra de cambio prefigura el proyecto de crédito mutualista y de «banco de cambio»: un sistema en el que la moneda se reduce a simple escritura de esas relaciones de conmutación, y en el que el poder del dinero ya no consiste en ser una mercancía privilegiada, sino en expresar y organizar el intercambio recíproco entre todos los productores.

[31] Con el título sûreté générale , Proudhon redefine qué entiende por seguridad en una sociedad: el efecto de la organización coherente de los grupos productores. La escena medieval que evoca –castillos, fortalezas, pillaje, guerras privadas– muestra que, incluso con abundancia de «aparatos de seguridad» (religión, tribunales, ejércitos), «la seguridad es nula» cuando la población es «antagónica» y los grupos económicos (industriales y agrícolas) actúan de forma aislada y dispersa. De ahí la pregunta ¿qué es la barbarie o quién la produce?, a la que Proudhon responde: la incoherencia y el aislamiento de los grupos productivos. La barbarie no es solo un «estado de atraso», sino una forma de organización (o desorganización) social, en otras palabras, «la guerra de todos contra todos» dentro de la sociedad burguesa. El pasaje es importante porque formula una idea central de su filosofía social: la verdadera seguridad pública –la sûreté générale – nace de la articulación funcional y solidaria de los grupos económicos en ausencia de coerción. La potencia «más real y más sublime» será el poder social que emerge de la cooperación organizada entre productores según el principio de justicia.

[32] En este pasaje Proudhon formula su concepción del poder

como resultante de fuerzas sociales y no como una sustancia separada que pueda «dividirse» a voluntad. Por supuesto, que la división del poder sea efectivamente imposible no quiere decir que no haya diferenciación funcional , sino que no hay dos (ni tres, o cuatro) poderes soberanos realmente independientes: lo que existe es un único poder social, producido por la combinación y el equilibrio de los grupos que componen la sociedad. En este sentido, la «división de poderes» no es un reparto de soberanías separadas, sino que existe como armonía de funciones dentro de un mismo haz de fuerzas. Su crítica a la hipótesis de «dos poderes independientes, cada uno con su mundo aparte», recurre al ejemplo del viejo dualismo Iglesia/ Estado, y se trata de un dispositivo teórico que vuelve a recurrir a ejemplos feudales para criticar la sociedad de su tiempo. Es una crítica, en definitiva, contra cualquier concepción que multiplique los centros de soberanía como si fueran entes cerrados. Proudhon defiende una organización federal y funcional en la que los grupos mantienen su autonomía, pero el poder no se «posa» en ninguno de ellos: surge del juego de relaciones, de la conmutación de servicios y de la solidaridad de intereses. Del mismo modo que la «unidad» no puede expresarse ni en formas «centralizadas» o autoritarias del poder, pero tampoco en la «anarquía» del sistema capitalista, sino en un equilibrio dinámico entre fuerzas distintas, la «división» no puede tolerar la ruptura de dicho equilibrio, y la «división de poderes» como tal solo será posible en un momento analítico, como modo de considerar la diversidad de funciones que vertebran la integración social.

[33] Después de afirmar que el poder es uno, resultante del haz de fuerzas que forman los grupos sociales, Proudhon introduce aquí la noción de «límite del poder» en un sentido productivo , no meramente negativo: el límite (o, mejor, los límites) del poder consiste en la determinación atributiva de los grupos y subgrupos de los que el poder es expresión general. Es decir, el poder social solo existe realmente distribuido en funciones concretas, confiadas a unidades concretas. Cada grupo, «hasta el último término de la serie social, que es el individuo», representa frente a los otros, en la función que le es asignada, el poder social. De ahí se sigue que la «limitación del poder» (su «reparto») no es una mutilación de la soberanía, sino la condición misma de la libertad: bajo la «ley de Justicia», repartir el poder es darle forma, evitar su concentración despótica y permitir que cada

grupo ejerza, en su competencia propia, un fragmento del poder común. Por eso Proudhon puede afirmar que este reparto «no es otra cosa que la fórmula de crecimiento de la misma libertad»: cuanto más claramente delimitadas y equilibradas están las atribuciones de los diversos grupos, más aumenta la capacidad de autogobierno de cada uno y, en consecuencia, la libertad efectiva de todos. Se hace visible aquí uno de los rasgos más característicos de su pensamiento político: la libertad no se opone al poder, inevitable allí donde hay relación social, sino a su forma absolutizada, centralizada y jerárquica. La verdadera limitación del poder (y, por tanto, podría decirse: verdadera libertad) consiste en organizar horizontalmente el poder social como red de grupos y subgrupos autónomos que se limitan (potencian) recíprocamente. En este sentido, la teoría proudhoniana del equilibrio de poderes se articula con su federalismo: distribución funcional y territorial del poder, equilibrio entre grupos, expansión correlativa de la libertad como participación real de cada individuo y cada colectividad en el poder común. A la luz de estos pasajes, se entiende mejor que, para Proudhon, la «anarquía» no señala una crítica indiferenciada y amorfa del poder, ni un simple sinónimo de desorden, sino una reflexión radical sobre el poder mismo: sobre su origen social, su forma, sus límites y su distribución. Si el poder es, en último término, la resultante de las fuerzas de los grupos y subgrupos que componen la sociedad, y si su «limitación» consiste en atribuir funciones precisas a cada uno de esos grupos –hasta el individuo– bajo la ley de Justicia, entonces la anarquía proudhoniana no equivale a la ausencia de toda forma de orden y poder, sino a la ausencia de poder separado y soberano por encima de la sociedad . La anarquía es, por tanto, el nombre de un tipo de organización en la que el equilibrio de funciones y la federación de grupos producen un máximo de seguridad y de justicia con un mínimo de dominación, y en la que la «división» y el «límite» de los poderes (entendidos como determinación) coinciden con el crecimiento efectivo de la libertad.

[34] En este pasaje Proudhon introduce una idea significativa para la filosofía social: la relación política como relación pedagógica. La humanidad se educa «por una suerte de enseñanza mutua», pero esta enseñanza ha pasado históricamente por una relación asimétrica entre «monitores» (clases dominantes) y «educados» (clases subalternas). El privilegio del que han gozado estos

«educadores» es el índice histórico de esa función pedagógica unilateral: los que mandan educan, pero educan desde arriba, a costa de los demás. Lo decisivo, sin embargo, es la proyección hacia el futuro, cuando «la igualdad consistirá en que cada cual pueda, a su tiempo, ejercer la maestría, como habrá soportado la disciplina». La verdadera igualdad no suprime la función de «educador», sino que universaliza la posibilidad de serlo: todos pasan por la disciplina, todos deben poder a su vez enseñar, dirigir, mandar, en algún momento. La fórmula recuerda, en otro lenguaje y como intuición precoz, la idea según la cual «el educador mismo debe ser educado», presente en autores como Marx, Engels o Gramsci: el que ejerce el poder y la dirección no puede quedar fuera del proceso educativo general, sino que es a su vez producto de la historia y debe someterse finalmente a la misma lógica que el conjunto de los gobernados. La anarquía proudhoniana, entendida como organización de equilibrios y reciprocidades, implica así que el antiguo «maestro» político deje de ser una figura separada y permanente, y que la función de mando se integre en un circuito pedagógico compartido: quienes antes eran solo objetos de disciplina devienen sujetos de maestría, y la educación política se convierte en un proceso colectivo y reversible, no en una relación fija entre dominadores y dominados. En el fondo, la relación política es una relación pedagógica que tiende, en una sociedad emancipada, a generalizar la función de educador-dirigente y a disolver la separación entre una minoría que gobierna y una mayoría que solo obedece.

[35] El pasaje ofrece una de las formulaciones más claras de cómo Proudhon reinterpreta el problema clásico de la obediencia política a la luz de su teoría sobre la potencia social. La «antigua religión del poder» –derecho divino, legitimidad dinástica, sacralización del señorío– permitía explicar, «hasta cierto punto», por qué se obedecía: se obedecía porque se adoraba . Pero, una vez destruidos teológicamente esos fundamentos y proclamado el principio de la soberanía popular, el fenómeno persiste. Es precisamente aquí donde interviene la teoría de la fuerza colectiva, que «proporciona una respuesta perentoria» y «eleva la moralidad de las masas, dejando en cambio en su infamia a los opresores y a sus cómplices». Por el «agrupamiento de fuerzas individuales» y la «relación de los grupos», la nación forma cuerpo y se convierte en un ente real de orden superior, cuya marcha arrastra existencias y fortunas. El individuo está

«inmerso» en ese ser colectivo: depende de él para no caer «en la nada». Incluso bajo una intensa apropiación de las fuerzas colectivas, «una parte del beneficio social queda siempre en la masa», por eso, «en suma, es mejor para cada cual permanecer en el grupo que salir de él». La obediencia cotidiana se explica por el hecho objetivo de que la vida social –con sus ventajas y seguridades– solo es accesible dentro del cuerpo colectivo. La teoría de la fuerza colectiva permite así comprender a la vez la resistencia y la fragilidad de los gobiernos, sin recurrir ni a una naturaleza servil de las masas ni a una metafísica del poder: la obediencia es el efecto de una dependencia real respecto del ser colectivo, mientras que la caída de los regímenes obedece al momento en que la identificación entre poder usurpado y potencia social se rompe. En términos filosóficos, lo que aquí se consuma es una rehabilitación de la agencia social: el pueblo deja de ser visto como turba irracional responsable de todos los desastres, y se convierte en sujeto de una fuerza propia –la fuerza colectiva– que otros capturan y desvían, quedando sobre estos, y no sobre las masas. El movimiento práctico revolucionario consistirá en la reapropiación de esas fuerzas alienadas.

[36] El pasaje contiene una crítica directa al modo liberal de entender el «límite del poder». Proudhon parte de una situación típica del constitucionalismo burgués: para conjurar el temor al poder estatal («el amedrentamiento del poder ha parecido siempre una garantía para la sociedad»), se decide reducir sus prerrogativas. Pero ¿en qué consiste de hecho esa «reducción»? La respuesta es irónica: dejando intacto lo que hace del Estado un poder esencialmente coercitivo –el mando de los ejércitos, la percepción del impuesto, el nombramiento de los funcionarios– y, en cambio, abandonando al sector privado todo lo que constituye la verdadera fuerza social: tierras, minas, cultivos, industrias, transportes, bancos, comercio, educación. Es decir, se conserva el núcleo del poder político-militar y se «limita» el poder precisamente allí donde podría servir para organizar la economía en nombre del interés común. Proudhon identifica en esta operación del «viejo» laissez faire, laissez passer el corazón del liberalismo económico. Una abstención que se presenta como garantía de «libertades públicas», pero, traducida en términos concretos, significa el abandono de la fuerza social a una casta de feudatarios –los propietarios de los grandes medios de producción y de circulación–, a la «concurrencia desenfrenada» y a la «coalición inmoral de una clase privilegiada». En los

términos de nuestro autor, esto es visto como una «transacción absurda»: se protege al ciudadano frente a ciertas injerencias del Estado (otorgando, por ejemplo, libertad de prensa y de reunión), mientras se deja intacta –e incluso se legitima– una estructura económica profundamente desigual, en la que la fuerza colectiva está confiscada por una minoría. El resultado es un orden en el que el poder político es a la vez demasiado fuerte (en lo militar-fiscal) y demasiado débil (en lo económico-social), condenado, según Proudhon, a convertirse «en un nuevo fermento de revolución». Nótese que también aquí opera su análisis de la fuerza colectiva: si la verdadera potencia social reside en el trabajo asociado y en las funciones productivas, retirarla del campo de la organización pública y entregarla a una oligarquía equivale a fundar la libertad política sobre un desorden económico estructuralmente generador de desigualdad. El liberalismo económico habría convertido la «limitación del poder» en pretexto para la impunidad de las fuerzas destructivas del capital.

[37] La lista civil es la dotación asignada al monarca y a su familia en el presupuesto del Estado.

[38] Nuestro autor explota de manera deliberada los distintos sentidos del término francés état . En francés del Antiguo Régimen, état podía significar a la vez: a) Condición, situación personal (son état ; «su condición», «su profesión»); b) Establecimiento o dominio patrimonial (mes États ; «mis dominios», «mis señoríos»); c) En mayúscula, el Estado en sentido moderno, como poder público o conjunto de instituciones (l'État). Proudhon encadena precisamente estos usos. El poder social, considerado como infantazgo, patrimonio y oficio del príncipe, se llamó Estado ; y el rey, «como la gente del pueblo» dice mon état («mi oficio, mi colocación»), mon État, mes États para referirse a sus dominios, su «establecimiento». En español, la expresión «mis estados» tiene precedentes históricos (los «estados» de un gran señor: sus tierras, señoríos, dominios), pero actualmente puede sonar extraña o confusa, sobre todo porque hoy asociamos «estados» a entidades político-territoriales modernas (estados nacionales, estados federados), perdiéndose el juego semántico que permite a Proudhon pasar del «estado» como patrimonio del príncipe al Estado como cosa pública del país.

[39] En este pasaje Proudhon lleva hasta el extremo su crítica del concepto de soberanía, también en su forma «democrática». Parte implícitamente de una tesis ya anunciada antes: el poder no es una sustancia personal o mística, sino la resultante de fuerzas colectivas. Puede ser muy grande, «eminente», estar por encima de cada individuo y de cada grupo particular, pero precisamente por eso –porque es una función del conjunto– no debe ser tratado como una cosa , algo soberano en el sentido clásico: una instancia suprema, indivisible, que no reconoce nada por encima de sí. Llamar soberano al poder colectivo le parece a Proudhon una «expresión peligrosa», de la que la democracia debería preservarse. La advertencia apunta tanto contra la vieja soberanía monárquica como contra su traducción moderna en términos de «soberanía nacional» o «soberanía del pueblo» entendidas a la manera de una nueva entidad absoluta. El símil de la máquina es muy revelador: la máquina condensa fuerzas, las organiza, las multiplica; pero no es por ello sujeto supremo, ni persona moral que pueda reclamar obediencia en nombre propio. Del mismo modo, el poder social concentra y organiza la fuerza colectiva, pero no adquiere por ello derecho a obediencia absoluta. Se trata de un dispositivo teórico original y fecundo, mediante el cual Proudhon desengancha el poder de cualquier pretensión de soberanía y coloca por encima del poder y del individuo algo que no es una persona ni una voluntad, sino una norma : la Justicia como equilibrio obligatorio de las fuerzas. En este sentido, el individuo no debería obedecer en sentido tradicional a un ente soberano, sino a la exigencia de justicia que se le impone tanto como al poder mismo. De ahí la fórmula «[e]ntre el poder y el individuo, no hay, pues, sino el derecho. Toda soberanía repugna; es denegación de Justicia, es religión». Con esta conclusión, Proudhon apunta a un paralelismo profundo entre teología política y teoría de la soberanía: declarar a alguien o a algo «soberano» es sacralizarlo, sustraerlo al juicio de la Justicia, convertirlo en origen del derecho en lugar de someterlo a él. En su perspectiva anarquista, esto equivale a una recaída religiosa: el poder soberano ocupa el lugar de la divinidad, mientras que la sociedad efectiva queda reducida a cuerpo obediente. De ahí que su proyecto no consista simplemente en «pasar la soberanía del rey al pueblo», sino en disolver la idea misma de soberanía en favor de una concepción federal y funcional del poder: múltiple en sus centros, siempre relativo, siempre limitado por el derecho, siempre revisable a la luz de la

Justicia. En definitiva, contra las grandes tradiciones del pouvoir souverain (monárquico o democrático), Proudhon propone una arquitectura donde el poder es fuerza colectiva organizada, el pueblo no es soberano sino sujeto de derecho, y solo la Justicia –como equilibrio normativo de las fuerzas– merece, en sentido fuerte, el nombre de instancia suprema. Esta crítica adquiere una resonancia particular en el contexto contemporáneo, marcado por el retorno de formas de teología política secularizada, en sectores de lo que aún hoy se denomina como «derecha» o «izquierda» políticas: apelaciones al «pueblo soberano», al «Estado fuerte» o al líder como encarnación de la voluntad general reactivan, con otro lenguaje, el viejo imaginario de la soberanía como instancia suprema. La desconfianza proudhoniana obliga, en cambio, a pensar formas de organización y decisión colectiva que no necesiten coronarse con un sujeto absoluto, sino que se dejen medir y limitar permanentemente por el principio de Justicia y por el equilibrio efectivo de las fuerzas sociales.

II. Crítica de la propiedad, mutualismo y federación progresiva: el anarquismo en acción

a) Propiedad y economía social

¿Qué es la propiedad? (1840)

Capítulo I. Método seguido en esta obra. Idea de una revolución

Si tuviera que responder a la pregunta ¿qué es la esclavitud? y contestara en dos palabras: es asesinato, mi pensamiento se entendería inmediatamente. No necesitaría un largo discurso para mostrar que el poder de quitar al hombre el pensamiento, la voluntad, la personalidad, es un poder de vida y muerte, y que hacer de un hombre un esclavo es asesinarlo. ¿Por qué, entonces, a esta otra pregunta –¿qué es la propiedad?– no puedo responder del mismo modo: es robo, con la certeza de ser entendido, aunque esta segunda proposición no sea más que una transformación de la primera?

Me propongo discutir el principio mismo de nuestro Gobierno y de nuestras instituciones, la propiedad: estoy en mi derecho. Puedo equivocarme en la conclusión que resulte de mis investigaciones; sigo en mi derecho. Me place poner el último pensamiento de mi libro al comienzo; sigo siempre en mi derecho.

Tal autor enseña que la propiedad es un derecho civil, nacido de la ocupación y sancionado por la ley; tal otro sostiene que es un derecho natural, que tiene su fuente en el trabajo: y estas doctrinas, por opuestas que parezcan, son aplaudidas y fomentadas. Yo sostengo que ni el trabajo, ni la ocupación, ni la ley pueden crear la propiedad, que esta es un efecto sin causa. ¿Soy por ello reprobable?

¡Cuántos murmullos se alzan!

– ¡La propiedad es robo! ¡He aquí el toque de rebato del 93! ¡El estallido de la agitación revolucionaria!

– Lector, tranquilícese: no soy un elemento de discordia, un incendiario de la sedición. Me anticipo unos días a la historia, expongo una verdad cuyo desvelamiento intentamos en vano detener, escribo el preámbulo de nuestra futura constitución. Esa definición que os parece blasfema –la propiedad es robo– sería como el hierro

que conjura el rayo, si nuestras preocupaciones nos permitieran entenderla de verdad [40] . ¡Pero cuántos intereses, cuántos prejuicios se le oponen!… La filosofía no cambiará. ¡Ay! Este es el curso de los acontecimientos, los destinos se cumplirán independientemente de la profecía. Por lo demás, ¿no es menester que se haga justicia y que concluya nuestra educación?

– ¡La propiedad es robo!… ¡Qué vuelco de las ideas humanas! Propietario y ladrón han sido siempre expresiones contradictorias, tan opuestas como se excluyen entre sí los seres que designan; todas las lenguas han consagrado esta antilogía. ¿Con qué autoridad podría usted atacar, pues, el consentimiento universal y desmentir al género humano? ¿Quién es usted para negar la razón de los pueblos y de los siglos?

– ¿Qué le importa, lector, mi endeble individualidad? Soy, como usted, de un siglo en el que la razón solo se somete al hecho y a la prueba; mi nombre, como el suyo, es buscador de verdad [41] ; mi misión está escrita en estas palabras de la ley: Habla sin odio y sin temor; di lo que sabes [42] . La obra de nuestra especie es edificar el templo de la ciencia, y esa ciencia abarca al hombre y a la naturaleza. Pues bien, la verdad se revela a todos: hoy a Newton y a Pascal, mañana al pastor en el valle, al compañero en el taller. Cada cual aporta su piedra al edificio y, hecha su tarea, desaparece. La eternidad nos precede, la eternidad nos sigue: entre dos infinitos, ¿qué importa la situación de un simple mortal para que la época se ocupe de él?

Dejen, pues, mi nombre y mi carácter, y no se ocupen sino de mis razones. Es según el consentimiento universal como pretendo enderezar el error universal; es a la fe del género humano que apelo, y no a la opinión mayoritaria. Tengan el valor de seguirme y, si su voluntad es franca, si su conciencia es libre, si su espíritu sabe unir dos proposiciones para extraer una tercera, mis ideas se volverán infaliblemente las suyas. Al empezar por arrojarles mi última palabra, he querido advertirles, no desafiarles: porque –tengo la certeza– si me leen, tendré su asentimiento. Las cosas de las que he de hablarles son tan simples, tan palpables, que se asombrarán de no haberlas percibido y se dirán: «No lo había pensado». Otros les ofrecerán el espectáculo del genio arrancando los secretos de la naturaleza y prodigando sublimes oráculos; aquí no encontrarán sino una serie de experiencias sobre lo justo y sobre el derecho, una especie de verificación de pesos y medidas de su conciencia. Las operaciones se harán ante sus ojos; y podrán apreciar por sí mismos el resultado.

Por lo demás, no hago sistema ni creo escuela: pido el fin del

privilegio, la abolición de la esclavitud, la igualdad de derechos, el reino de la ley. Justicia, nada más que justicia: tal es el resumen de mi discurso; dejo a otros el cuidado de disciplinar el mundo.

Un día me dije: ¿por qué en la sociedad hay tanto dolor y miseria? ¿Debe el hombre ser eternamente desdichado? Y, sin detenerme en las explicaciones comodín de los reformadores –unos acusando de la penuria general a la cobardía y la impericia del poder; otros, a los conspiradores y los disturbios; aquellos, a la ignorancia y a la corrupción general–, cansado de los interminables combates de la tribuna y de la prensa, quise yo mismo profundizar en la cosa. Consulté a los maestros de la ciencia, leí un centenar de volúmenes de filosofía, de derecho, de economía política y de historia: ¡ojalá hubiera vivido en un siglo en el que toda esa lectura no me hubiera hecho falta! Puse todo mi empeño en obtener informaciones exactas, comparando doctrinas, oponiendo a las objeciones las respuestas, haciendo sin cesar ecuaciones y reducciones de argumentos, pesando millares de silogismos en la balanza de la lógica más escrupulosa. En este penoso camino, recogí varios hechos interesantes, que comunicaré a mis amigos y al público apenas tenga tiempo para ello. Pero –debo decirlo– creí reconocer de entrada que jamás habíamos comprendido el sentido de esas palabras tan vulgares y tan sagradas: Justicia, equidad, libertad; que sobre cada una de estas cosas nuestras ideas eran profundamente oscuras, y que, en fin, esta ignorancia era la causa única tanto del pauperismo que nos devora como de todas las calamidades que han afligido al género humano.

[…]

Antes de entrar en materia, es necesario que diga una palabra sobre el camino que voy a seguir. Cuando Pascal abordaba un problema de geometría, se creaba un método de solución; para resolver un problema de filosofía, también es menester un método. ¡Y cuántos problemas agitados por la filosofía superan, por la gravedad de sus consecuencias, a los de la geometría! ¡Cuánto, por consiguiente, para ser resueltos, requieren más imperiosamente un análisis profundo y severo!

Es un hecho ya fuera de duda –dicen los psicólogos modernos– que toda percepción recibida en el espíritu se determina en él según ciertas leyes generales de ese mismo espíritu; se moldea, por así decirlo, sobre ciertos tipos preexistentes en nuestro entendimiento y que son como su condición formal. De modo –dicen– que si el espíritu no tiene ideas innatas, tiene por lo menos formas innatas. Así, por ejemplo, todo fenómeno es necesariamente concebido por nosotros en

el tiempo y en el espacio, todo lo que se nos ofrece hace suponer una causa por la cual acontece; todo lo que existe implica las ideas de sustancia, modo, número, relación, etc.; en una palabra, no formamos pensamiento alguno que no remita a alguno de los principios generales de la razón, más allá de los cuales no hay nada.

Estos axiomas del entendimiento –añaden–, estos tipos fundamentales a los que forzosamente se reconducen todos nuestros juicios y todas nuestras ideas, y que nuestras sensaciones no hacen sino poner de manifiesto, son conocidos en la ciencia con el nombre de categorías. Su existencia primordial en el espíritu está hoy demostrada; se trata ahora de ofrecer su sistema y hacer su recuento. Aristóteles contaba diez; Kant elevó su número a quince; Cousin las ha reducido a tres, a dos, a una; y la incuestionable gloria de ese sabio será haber, si no descubierto la teoría verdadera de las categorías, por lo menos comprendido mejor que nadie la gran importancia de esta cuestión, la mayor y quizá la única de toda la metafísica.

Confieso que no creo en el carácter innato no solo de las ideas, sino ni siquiera de las formas o leyes de nuestro entendimiento, y considero la metafísica de Reid y de Kant aún más alejada de la verdad que la de Aristóteles [43] . Sin embargo, como no quiero aquí hacer una crítica de la razón –cosa que exigiría un largo trabajo y que al público apenas le interesa–, consideraré, por hipótesis, nuestras ideas más generales y más necesarias, tales como las de tiempo, espacio, sustancia y causa, como existentes primordialmente en el espíritu o, cuando menos, derivadas inmediatamente de su constitución.

Pero hay un hecho psicológico no menos verdadero, y que los filósofos quizá han descuidado demasiado estudiar: la costumbre, como una segunda naturaleza, tiene el poder de imprimir al entendimiento nuevas formas categóricas, tomadas de las apariencias que nos impresionan –y por ello desprovistas con frecuencia de realidad objetiva–, pero cuya influencia sobre nuestros juicios no es menos determinante que la de las primeras categorías. De suerte que razonamos a la vez según las leyes eternas y absolutas de nuestra razón y según reglas secundarias –habitualmente falaces– que nos sugiere la observación incompleta de las cosas. Tal es la fuente más fecunda de prejuicios falsos y la causa permanente, y a menudo invencible, de multitud de errores. La preocupación que nos causan esos prejuicios es tan fuerte, que a menudo, incluso cuando combatimos un principio que nuestro espíritu juzga falso, que nuestra razón rechaza, que nuestra conciencia reprueba, lo defendemos sin darnos cuenta, razonamos a partir de él y le obedecemos mientras lo atacamos. Como encerrado en un círculo, nuestro espíritu gira sobre sí

mismo hasta que una observación nueva, suscitando en nosotros nuevas ideas, nos hace descubrir un principio exterior que nos libera del fantasma que obsesiona nuestra imaginación.

Así, hoy sabemos que, por las leyes de un magnetismo universal cuya causa permanece desconocida, dos cuerpos que nada impide tienden a reunirse por una fuerza de impulso acelerado llamada gravitación. Es la gravitación la que hace caer hacia la tierra los cuerpos que carecen de apoyo, la que los hace pesar en la balanza, la que nos sujeta a nosotros mismos al suelo que habitamos. La ignorancia de esa causa fue la única razón que impidió a los antiguos creer en los antípodas. «¿Cómo no veis –decía, tras Lactancio, san Agustín–, que si hubiera hombres bajo nuestros pies, tendrían la cabeza abajo y caerían al cielo?». El obispo de Hipona, que creía la tierra plana porque le parecía verla así, suponía, en consecuencia, que si del cénit al nadir de distintos lugares se trazaran otras tantas líneas rectas, esas líneas serían paralelas entre sí; y era en la dirección de esas líneas donde situaba todo movimiento de arriba abajo. De ahí debía concluir naturalmente que las estrellas están sujetas como hachones rodantes a la bóveda del cielo; que, si fuesen abandonadas a sí mismas, caerían a la tierra como lluvia de fuego; que la tierra es una mesa inmensa, formando la parte inferior del mundo, etc. Si se le hubiera preguntado sobre qué se sostiene la tierra misma, habría respondido que no lo sabía, pero que para Dios nada es imposible. Tales eran, con respecto al espacio y al movimiento, las ideas de san Agustín; ideas que le imponía un prejuicio dado por la apariencia y convertido para él en regla general y categórica del juicio. En cuanto a la causa misma de la caída de los cuerpos, solo podía decir que un cuerpo cae porque cae.

Para nosotros, la idea de caída es más compleja: a las ideas generales de espacio y movimiento que implica, unimos la de atracción o dirección hacia un centro, que remite a la idea superior de causa. Pero si bien la física ha enderezado plenamente nuestro juicio al respecto, no por ello dejamos en el uso de conservar el prejuicio de san Agustín; y cuando decimos que algo ha caído, no entendemos simplemente y en general que ha tenido lugar un efecto de gravitación, sino especial y particularmente que ese movimiento se ha efectuado hacia la tierra y de arriba abajo. Por más iluminada que esté nuestra razón, la imaginación prevalece, y nuestro lenguaje queda para siempre incorregible. Descender del cielo no es una expresión más verdadera que subir al cielo; y, sin embargo, tal expresión se conservará mientras los hombres se sirvan del lenguaje.

Todas esas maneras de hablar –de arriba abajo, bajar del cielo, caer de las nubes, etc.– son hoy inofensivas, porque sabemos rectificarlas en la

práctica; pero considérese por un momento cuánto debieron retardar el progreso de la ciencia. Si importa poco, en verdad, a la estadística, a la mecánica, a la hidrodinámica, a la balística, que la causa verdadera de la caída de los cuerpos sea conocida y que las ideas sean exactas sobre la dirección general del espacio, otra cosa sucede desde que se trata de explicar el sistema del mundo, la causa de las mareas, la figura de la tierra y su posición en los cielos: para todo ello hay que salir del círculo de las apariencias. Desde la más alta antigüedad se ha visto a ingeniosos mecánicos, excelentes arquitectos, hábiles artilleros; el error en que podían estar con respecto a la redondez de la tierra y a la gravitación no perjudicaba al desarrollo de su arte; nada perdían la solidez de los edificios y la precisión del tiro. Pero tarde o temprano debían presentarse fenómenos que el paralelismo supuesto de todas las perpendiculares elevadas desde la superficie terrestre haría inexplicables: entonces también debía comenzar una lucha entre prejuicios que durante siglos bastaron a la práctica diaria y opiniones inauditas que el testimonio de los ojos parecía desmentir.

Así, por una parte, los juicios más falsos, cuando tienen por base hechos aislados o simples apariencias, abarcan siempre una suma de realidades cuya esfera, más o menos amplia, basta para cierto número de inducciones, más allá de las cuales caemos en lo absurdo: había, por ejemplo, de verdadero en las ideas de san Agustín que los cuerpos caen hacia la tierra, que la caída se hace en línea recta, que el sol o la tierra se mueve, que el cielo o la tierra gira, etc. Esos hechos generales han sido siempre verdaderos; nuestra ciencia no ha añadido nada a ellos. Pero, por otra parte, la necesidad de dar cuenta de todo nos obliga a buscar principios cada vez más comprensivos: por eso ha sido preciso abandonar sucesivamente, primero, la opinión de que la tierra es plana; luego, la teoría que la sitúa inmóvil en el centro del universo, etc.

Si pasamos ahora de la naturaleza física al mundo moral, también aquí nos hallamos sujetos a los mismos engaños de la apariencia, a las mismas influencias de la espontaneidad y de la costumbre. Pero lo que distingue esta segunda parte del sistema de nuestros conocimientos es, por un lado, el bien o el mal que nos resulta de nuestras opiniones; por otro, la obstinación con la que defendemos el prejuicio que nos atormenta y nos mata.

Sea cual sea el sistema que abracemos sobre la causa de la atracción de los cuerpos y la figura de la tierra, la física del globo no sufre por ello; por lo que hace a nosotros, nuestra economía social no puede sacar de ello ni provecho ni daño. Pero es en nosotros y por nosotros como se cumplen las leyes de nuestra naturaleza moral; ahora bien,

esas leyes no pueden ejecutarse sin nuestra participación reflexiva, por tanto, sin que las conozcamos. Si, pues, nuestra ciencia de las leyes morales es falsa, es evidente que, queriendo nuestro bien, haremos nuestro mal; si es solo incompleta, podrá bastar algún tiempo a nuestro progreso social, pero a la larga nos hará tomar mal camino y, finalmente, nos precipitará en un abismo de calamidades.

Entonces es cuando conocimientos más altos nos devienen indispensables y –digámoslo en nuestro honor– no hay ejemplo de que hayan faltado; pero también comienza una lucha encarnizada entre viejos prejuicios e ideas nuevas. ¡Días de conflagración y de angustia! Se vuelve la mirada a tiempos en que, con las mismas creencias, con las mismas instituciones, todos parecían felices: ¿cómo acusar esas creencias, cómo proscribir esas instituciones? No se quiere comprender que ese periodo afortunado sirvió precisamente para desarrollar el principio de mal que la sociedad albergaba. Se acusa a los hombres y a los dioses, a los poderosos de la tierra y a las fuerzas de la naturaleza; en vez de buscar la causa del mal en su razón y en su corazón, el hombre la arroja sobre sus amos, sus rivales, sus vecinos, sobre sí mismo; las naciones se arman, se degüellan, se exterminan, hasta que, tras una considerable despoblación, se restablece el equilibrio y la paz renace de las cenizas de los combatientes. Tanto repugna a la humanidad tocar las costumbres de los antepasados, cambiar las leyes dadas por los fundadores de las ciudades y confirmadas por la fidelidad de los siglos.

Nihil motum ex antiquo probabile est: «Desconfiad de toda innovación», exclamaba Tito Livio. Sin duda, mejor sería para el hombre no tener nunca que cambiar; ¡pero qué! Si nace ignorante, si su condición es instruirse por grados, ¿habrá por ello de renegar de la luz, abdicar su razón y abandonarse al azar? La salud perfecta es mejor que la convalecencia: ¿es motivo para que el enfermo se niegue a curarse? ¡Reforma, reforma!, clamaron antaño Juan Bautista y Jesucristo; ¡reforma, reforma!, clamaban nuestros padres hace cincuenta años, y nosotros lo clamaremos aún por largo tiempo: ¡reforma, reforma!

Testigo de los dolores de mi siglo, me dije: entre los principios sobre los que reposa la sociedad, hay uno que no comprende, que su ignorancia ha viciado y que causa todo el mal. Ese principio es el más antiguo de todos, pues es propio de la esencia de las revoluciones derogar los principios más modernos y respetar los antiguos; ahora bien, el mal que nos atormenta es anterior a todas las revoluciones. Ese principio –verdadero en su objeto, falso en nuestra manera de entenderlo–, tan viejo como la humanidad, ¿cuál es? ¿Será la religión?

Todos los hombres creen en Dios: ese dogma pertenece a la vez a su conciencia y a su razón. Dios es para la humanidad un hecho tan primitivo, una idea tan ineludible, un principio tan necesario como lo son para nuestro entendimiento las ideas categóricas de causa, sustancia, tiempo y espacio. Dios nos es atestiguado por la conciencia, con anterioridad a toda inducción del espíritu, así como el sol nos es probado por el testimonio de los sentidos antes que por razonamiento alguno de la física. La observación y la experiencia nos descubren los fenómenos y las leyes; el sentido íntimo solo nos revela las existencias. La humanidad cree que Dios es; pero ¿qué cree al creer en Dios? En una palabra, ¿qué es Dios?

La razón humana no ha logrado aún determinar esa noción de la divinidad, primitiva, unánime, innata en nuestra especie. A cada paso que damos en el conocimiento de la naturaleza y de las causas, la idea de Dios se ensancha y se eleva: cuanto más avanza nuestra ciencia, más parece Dios crecer y alejarse. El antropomorfismo y la idolatría fueron una consecuencia necesaria de la juventud de los espíritus, una teología de niños y de poetas. Error inocente, si no se hubiera querido hacer de él un principio de conducta y si se hubiese sabido respetar la libertad de opiniones. Pero, después de haber hecho a Dios a su imagen, el hombre quiso además apropiárselo; no contento con desfigurar al gran Ser, lo trató como su patrimonio, su bien, su cosa: Dios, representado en formas monstruosas, devino por doquier propiedad del hombre y del Estado. Tal fue el origen de la corrupción de las costumbres por la religión y la fuente de los odios piadosos y de las guerras sagradas. Por fortuna, hemos aprendido a dejar a cada cual en su creencia; buscamos la regla de las costumbres fuera del culto; aguardamos cuerdamente, para decidir sobre la naturaleza y los atributos de Dios, sobre los dogmas de la teología, sobre el destino de nuestras almas, a que la ciencia nos enseñe qué debemos rechazar y qué debemos creer. Dios, alma, religión: objetos eternos de nuestras meditaciones infatigables y de nuestros más funestos extravíos; problemas terribles cuya solución, siempre buscada, resulta incompleta: sobre todas estas cosas podemos aún equivocarnos, pero al menos nuestro error ya no tiene consecuencias. Con la libertad de cultos y la separación de lo espiritual y lo temporal, la influencia de las ideas religiosas sobre la marcha de la sociedad es puramente negativa: ninguna ley, ninguna institución política y civil depende de la religión. El olvido de los deberes que la religión impone puede favorecer la corrupción general, pero no es su causa necesaria: no es más que algo accesorio o la consecuencia. Sobre todo –y en la cuestión que nos ocupa esto es decisivo–, la causa de la desigualdad de condiciones entre los hombres, del pauperismo, del sufrimiento

universal, de los apuros de los gobiernos, ya no puede ser referida a la religión: hay que remontar más alto, cavar más hondo.

Pero ¿qué hay en el hombre más antiguo y más profundo que el sentimiento religioso?

Está el hombre mismo, esto es, la voluntad y la conciencia, el libre albedrío y la ley, opuestos en perpetuo antagonismo. El hombre está en guerra consigo mismo. ¿Por qué?

El hombre –dicen los teólogos– pecó al principio; nuestra especie es culpable de una antigua prevaricación. Por ese pecado, la humanidad ha caído: el error y la ignorancia se han vuelto su herencia. Leed las historias, y encontraréis por todas partes la prueba de esta necesidad del mal en la miseria permanente de las naciones. El hombre sufre y siempre sufrirá: su enfermedad es hereditaria y constitucional. Usad paliativos, emplead emolientes: no hay remedio.

Este discurso no es solo propio de los teólogos: volvemos a encontrarlo en términos equivalentes en los escritos de los filósofos materialistas, partidarios de una perfectibilidad indefinida. Destutt de Tracy enseña formalmente que el pauperismo, los crímenes, la guerra, son condición inevitable de nuestro estado social, un mal necesario contra el cual sería locura rebelarse. Así, necesidad del mal o perversidad originaria: en el fondo, es la misma filosofía [44] .

«El primer hombre ha pecado». Si los creyentes interpretaran fielmente, dirían: El hombre en un principio peca, es decir, se equivoca; pues pecar, fallar, equivocarse, es lo mismo.

«Las consecuencias del pecado de Adán son hereditarias en su estirpe: la primera de ellas, la ignorancia». En efecto, la ignorancia es originaria en la especie como en el individuo; pero, sobre multitud de cuestiones, incluso del orden moral y político, esa ignorancia ha sido curada: ¿quién nos dice que no cesará del todo? Hay un progreso continuo del género humano hacia la verdad y un triunfo incesante de la luz sobre las tinieblas. Nuestro mal, pues, no es absolutamente incurable, y la explicación de los teólogos es más que insuficiente: es ridícula, pues se reduce a esta tautología: «El hombre se equivoca porque se equivoca», cuando habría que decir: «El hombre se equivoca porque aprende». Y si el hombre llega a saber todo lo que necesita conocer, hay lugar para creer que, no equivocándose ya, dejará de sufrir.

Si interrogamos a los doctores de esa ley que se dice grabada en el

corazón del hombre, reconoceremos pronto que disputan sobre ella sin saber qué es; que, sobre las cuestiones más capitales, hay casi tantas opiniones como autores; que no se encuentran dos de acuerdo sobre la mejor forma de gobierno, sobre el principio de la autoridad, sobre la naturaleza del derecho; que todos reman sin rumbo por un mar sin fondo ni orilla, abandonados a la inspiración de su sentir privado que modestamente toman por la recta razón. Y, ante este batiburrillo de opiniones que se contradicen, diremos: «El objeto de nuestras investigaciones es la ley, la determinación del principio social; ahora bien, los políticos –esto es, los hombres de la ciencia social– no se entienden; luego el error está en ellos; y, como todo error tiene por objeto una realidad, en sus libros se hallará la verdad, porque, a su pesar, estará presente en ellos».

¿De qué tratan, pues, los jurisconsultos y los publicistas? De justicia, de equidad, de libertad, de ley natural, de leyes civiles, etc. ¿Y qué es la justicia? ¿Cuál es su principio, su carácter, su fórmula? A esta pregunta es evidente que nuestros doctores nada tienen que responder: de lo contrario, su ciencia, partiendo de un principio claro y cierto, saldría de su eterno probabilismo, y todas las disputas terminarían.

[…]

Todo lo más razonable que la sabiduría humana ha enseñado sobre la justicia cabe en ese adagio famoso: Haz a los otros lo que quieres que te hagan; no hagas a los otros lo que no quieres que te hagan. Pero esa regla de moral práctica es nula para la ciencia: ¿qué tengo derecho a querer que los otros me hagan o no me hagan? Nada vale decir que mi deber es igual a mi derecho si no se explica al mismo tiempo cuál es ese derecho.

Intentemos llegar a algo más preciso y positivo.

La justicia es el astro central que gobierna las sociedades, el polo sobre el que gira el mundo político, el principio y la regla de todas las transacciones. Nada se hace entre los hombres sino en virtud del derecho y sin invocar a la justicia. La justicia no es obra de la ley: al contrario, la ley no es más que declaración y aplicación de lo justo en todas las circunstancias en las que los hombres pueden hallarse en relación de intereses. Si, pues, la idea que nos hacemos de lo justo y del derecho estuviera mal determinada, si fuera incompleta o incluso falsa, es evidente que todas nuestras aplicaciones legislativas serían malas, nuestras instituciones degeneradas, nuestra política errónea: por tanto, habría desorden y mal social.

Esta hipótesis de la perversión de la justicia en nuestro entendimiento –y, por consecuencia necesaria, en nuestros actos– sería un hecho demostrado si las opiniones de los hombres relativas al concepto de justicia y a sus aplicaciones no hubieran sido constantes; si, en diversas épocas, hubieran sufrido modificaciones; en una palabra, si hubiera habido progreso en las ideas. Pues bien, esto es lo que la historia atestigua con los testimonios más claros [45] .

Hace dieciocho siglos, el mundo, bajo la protección de los Césares, se consumía en la esclavitud, la superstición y la voluptuosidad. El pueblo, embriagado y como aturdido por largas bacanales, había perdido hasta la noción del derecho y del deber; tanto la guerra como la orgía lo diezmaban; la usura y el trabajo de las máquinas –es decir, de los esclavos–, al quitarle los medios de subsistir, le impedían reproducirse. La barbarie renacía, horrible, de esa inmensa corrupción, y se extendía como una lepra devastadora sobre las provincias despobladas. Los sabios preveían el fin del imperio, pero no acertaban con la solución. ¿Qué podían imaginar? Para salvar esa sociedad envejecida haría falta cambiar los objetos de la estima y de la veneración pública, abolir derechos consagrados por una justicia de diez siglos de antigüedad. Se decía: «Roma ha vencido por su política y sus dioses; toda reforma en el culto y el espíritu público sería locura y sacrilegio. Roma, clemente con las naciones vencidas, al encadenarlas les perdona la vida; los esclavos son la fuente más fecunda de sus riquezas; la emancipación de los pueblos sería la negación de sus derechos y la ruina de sus finanzas. Roma, por fin, sumida en delicias y harta de los despojos del universo, goza de la victoria y del gobierno, su lujo y sus placeres son el precio de sus conquistas: no puede abdicar ni despojarse». Así, Roma tenía a su favor el hecho y el derecho. Sus pretensiones estaban justificadas por todas las costumbres y por el derecho de gentes. La idolatría en la religión, la esclavitud en el Estado, el epicureísmo en la vida privada formaban la base de las instituciones: tocarlas habría sido sacudir la sociedad hasta sus cimientos, y –según nuestra expresión moderna– abrir el abismo de las revoluciones [46] . Por eso tal idea no acudía a nadie; y, sin embargo, la humanidad moría en sangre y lujuria.

De pronto apareció un hombre, diciéndose Palabra de Dios: no se sabe aún hoy qué era, ni de dónde venía, ni quién pudo sugerirle sus ideas. Iba por doquier anunciando que la sociedad había agotado su tiempo, que el mundo iba a renovarse; que los sacerdotes eran víboras, los abogados ignorantes, los filósofos hipócritas y mentirosos; que el amo y el esclavo son iguales; que la usura y todo lo que se le parece es robo; que un día los propietarios y los hombres entregados al placer arderán, mientras los pobres de corazón y los puros habitarán un lugar

de reposo. Añadía muchas otras cosas no menos extraordinarias.

Ese hombre, Palabra de Dios, fue denunciado y arrestado como enemigo público por los sacerdotes y los legisladores, quienes incluso tuvieron la habilidad de conseguir que el pueblo pidiera su muerte. Pero ese asesinato jurídico, que colmaba la medida de sus crímenes, no sofocó la doctrina que la Palabra de Dios había sembrado. Tras él, sus primeros prosélitos se esparcieron por todas partes, predicando lo que llamaban la buena nueva, formando a su vez millones de misioneros y, cuando parecía que su tarea estaba cumplida, muriendo por la espada de la justicia romana. Esa propaganda obstinada –guerra de verdugos y de mártires– duró casi trescientos años, al cabo de los cuales el mundo se halló convertido. La idolatría fue destruida, la esclavitud abolida; la disolución cedió el lugar a costumbres más austeras; el desprecio de las riquezas se llevó a veces hasta el despojo. La sociedad fue salvada por la negación de sus principios, por el derrocamiento de la religión y la violación de los derechos más sagrados. La idea de lo justo adquirió en esa revolución una extensión que hasta entonces no se había sospechado y sobre la cual los espíritus no han vuelto jamás. La justicia solo había existido para los amos; desde entonces empezó a existir para los siervos [47] .

Sin embargo, la nueva religión estuvo lejos de dar todos sus frutos. Hubo cierta mejora en las costumbres públicas, cierto respiro en la opresión; pero, por lo demás, la semilla del Hijo del hombre, caída en corazones idólatras, no produjo más que una mitología cuasi poética y discordias innumerables. En vez de atenerse a las consecuencias prácticas de los principios de moral y de gobierno que la Palabra de Dios había sentado, se entregaron a especulaciones sobre su nacimiento, su origen, su persona y sus actos, se glosaron sus parábolas, y del conflicto de opiniones extravagantes sobre cuestiones insolubles (sobre textos ininteligibles) nació la teología, la cual puede definirse como ciencia de lo infinitamente absurdo.

La verdad cristiana no pasó de la edad de los apóstoles; el Evangelio, comentado y simbolizado por griegos y latinos, cargado de fábulas paganas, devino literalmente un signo de contradicción; y hasta hoy el reino de la Iglesia infalible no ha ofrecido más que un largo oscurecimiento. Se dice que las puertas del infierno no prevalecerán siempre, que la Palabra de Dios volverá y que, al fin, los hombres conocerán la verdad y la justicia, pero entonces será el fin del catolicismo griego y romano, del mismo modo que a la luz de la ciencia desaparecen los fantasmas de la opinión.

Los monstruos que los sucesores de los apóstoles tenían por misión

destruir, espantados un instante, reaparecieron poco a poco, gracias al fanatismo imbécil y, a veces, también a la connivencia de los sacerdotes y los teólogos. La historia del afianzamiento de las comunas en Francia muestra de continuo la justicia y la libertad determinándose en el pueblo, pese a los esfuerzos conjurados de reyes, nobleza y clero. En 1789 después de Cristo, la nación francesa –dividida en castas, pobre y oprimida– se debatía bajo la triple red del absolutismo real, de la tiranía de señores y parlamentos, y de la intolerancia sacerdotal. Había el derecho del rey y el derecho del sacerdote, el derecho del noble y el derecho del villano; había privilegios de nacimiento, de provincia, de ciudades, de corporaciones y oficios: en el fondo de todo ello, violencia, inmoralidad, miseria. Desde hacía algún tiempo se hablaba de reforma; quienes más la deseaban en apariencia no la invocaban sino para aprovecharse de ella; y, sin embargo, el pueblo, que debía ganarlo todo, no esperaba gran cosa y no decía palabra. Largo tiempo ese pobre pueblo –por desconfianza, incredulidad o desesperación– dudó de sus derechos: el hábito de servidumbre parecía haber quitado el coraje a aquellas viejas comunas, tan orgullosas en la Edad Media.

Al fin apareció un libro, resumiéndose entero en dos proposiciones: ¿Qué es el tercer estado? Nada. – ¿Qué debe ser? Todo. Alguien añadió, a modo de comentario: ¿Qué es el rey? – El mandatario del pueblo.

Fue como una súbita revelación: se rasgó un inmenso velo; cayó una espesa venda de todos los ojos. El pueblo se puso a razonar: si el rey es nuestro mandatario, debe rendir cuentas. Si debe rendir cuentas, está sujeto a control. Si puede ser controlado, es responsable. Si es responsable, es punible. Si debe ser castigado según sus méritos, puede ser castigado con la muerte.

Cinco años después de la publicación del opúsculo de Sieyès, el tercer estado lo era todo: el rey, la nobleza, el clero, ya no eran nada. En 1793, el pueblo, sin detenerse en la ficción constitucional de la inviolabilidad del soberano, condujo a Luis XVI al cadalso; en 1830, acompañó a Carlos X hasta Cherburgo [48] . En uno y otro caso ha podido equivocarse en la apreciación del delito, lo cual sería un error de hecho; pero en derecho, la lógica que le hizo actuar es irreprochable. El pueblo, al castigar al soberano, hace precisamente lo que tanto se reprochó al Gobierno de julio no haber ejecutado –después del alboroto de Estrasburgo– sobre la persona de Luis Bonaparte: alcanza al verdadero culpable [49] . Es una aplicación del derecho común, una determinación solemne de la justicia en materia penal [50] .

El espíritu que produjo el movimiento de 1789 fue un espíritu de contradicción. Esto basta para demostrar que el orden de cosas que sustituyó al antiguo no tuvo nada en sí de metódico y reflexivo. Nacido de la cólera y del odio, no podía tener el efecto de una ciencia fundada en la observación y el estudio. En suma, sus bases no fueron deducidas del conocimiento profundo de las leyes de la naturaleza y de la sociedad. Por eso se observa en las instituciones pretendidamente nuevas que la república se dio los mismos principios contra los que se había combatido y la influencia de todos los prejuicios que se había querido proscribir. Se habla con un entusiasmo poco reflexivo de la gloriosa revolución francesa, de la regeneración de 1789, de las grandes reformas operadas, del cambio de instituciones. ¡Mentira! ¡Mentira!

Cuando, sobre un hecho físico, intelectual o social, nuestras ideas cambian de cabo a rabo por efecto de observaciones hechas, llamo a ese movimiento del espíritu revolución. Si hay solo extensión o modificación en nuestras ideas, es progreso. Así, el sistema de Tolomeo fue un progreso en astronomía; el de Copérnico supuso una revolución. Del mismo modo, en 1789 hubo batalla y progreso; revolución, no la hubo. El examen de las reformas que se intentaron lo demuestra.

El pueblo, víctima durante tanto tiempo del egoísmo monárquico, creyó librarse de este para siempre declarando que solo él era soberano. Pero ¿qué era la monarquía? La soberanía de un hombre. ¿Qué es la democracia? La soberanía del pueblo, o, para hablar con más propiedad, de la mayoría nacional. Pero sigue siendo la soberanía del hombre puesta en lugar de la soberanía de la ley, la soberanía de la voluntad en lugar de la soberanía de la razón, en una palabra, las pasiones en lugar del derecho. Sin duda, cuando un pueblo pasa del estado monárquico al democrático hay progreso, porque al multiplicar al soberano se ofrecen más probabilidades de que la razón sustituya a la voluntad; pero, a fin de cuentas, no hay revolución en el gobierno, puesto que el principio sigue siendo el mismo. Y tenemos hoy la prueba de que, con la democracia más perfecta, se puede no ser libre. [51]

Eso no es todo: el pueblo-rey no puede ejercer la soberanía por sí mismo, está obligado a delegarla en apoderados; esto es lo que cuidan de repetirle asiduamente quienes buscan su benevolencia. Que esos funcionarios sean cinco, diez, cien, mil, ¿qué importa el número y qué hace al caso el nombre? Es siempre el gobierno del hombre, el reinado de la voluntad y del capricho. Pregunto: ¿qué ha revolucionado la pretendida revolución? [52]

Se sabe, por lo demás, cómo se ejerció esa soberanía: primero por la Convención, luego por el Directorio, más tarde confiscada por el cónsul. En cuanto al emperador, el hombre fuerte tan adorado y añorado por el pueblo, jamás quiso depender de él: pero, como si hubiera querido mofarse de su soberanía, osó pedirle su sufragio (esto es, su abdicación, la abdicación de esa libertad inalienable) y lo obtuvo.

Pero, en fin, ¿qué es la soberanía? Es –se dice– el poder de hacer leyes [53] . Otra absurdidad, renovada del despotismo. El pueblo había visto a los reyes motivar sus ordenanzas con la fórmula: porque tal es nuestro placer ; quiso, a su vez, disfrutar del placer de hacer leyes. Desde hace cincuenta años ha engendrado millares, siempre, no se olvide, mediante sus representantes. Y este espectáculo no ha acabado todavía.

Por lo demás, la definición de la soberanía derivaba de la definición de la ley. La ley –se decía– es la expresión de la voluntad del soberano: luego, bajo una monarquía, la ley es la expresión de la voluntad del rey; en una república, la ley es la expresión de la voluntad del pueblo. Exceptuando la diferencia en el número de voluntades, los dos sistemas son perfectamente idénticos: a un lado y a otro el error es el mismo, a saber, que la ley es la expresión de una voluntad, cuando debe ser la expresión de un hecho. Y, sin embargo, al frente hubo buenos guías: se había tomado al ciudadano de Ginebra por profeta y al Contrato social por Corán [54] .

La preocupación y el prejuicio aparecen a cada paso en la retórica de los nuevos legisladores. El pueblo había sufrido una multitud de exclusiones y de privilegios; sus representantes hicieron para él la siguiente declaración: Todos los hombres son iguales por naturaleza y ante la ley; declaración ambigua y redundante. Los hombres son iguales por naturaleza: ¿quiere decir esto que todos tienen la misma talla, la misma belleza, el mismo genio, la misma virtud? No, lo que se quiere designar es la igualdad política y civil. Entonces bastaba con decir: Todos los hombres son iguales ante la ley.

Pero ¿qué es la igualdad ante la ley? Ni la constitución de 1790 ni la de 1793, ni la carta otorgada ni la carta aceptada supieron definirla [55] . Todas suponen una desigualdad de fortunas y de rangos junto a la cual es imposible hallar la sombra de una igualdad de derechos. A este respecto puede decirse que todas nuestras constituciones han sido expresión fiel de la voluntad popular. Voy a dar la prueba.

Antaño el pueblo estaba excluido de los empleos civiles y militares: se

creyó obrar maravillosamente insertando en la Declaración de derechos este artículo altisonante: «Todos los ciudadanos son igualmente admisibles a los empleos; los pueblos libres no conocen otro motivo de preferencia en sus elecciones que los talentos y las virtudes».

Ciertamente, cosa tan bella parecía de admirar. Pero lo que se admiró era una sandez. ¿Qué? El pueblo soberano, legislador y reformador, ¿acaso no ve en los empleos públicos gratificaciones, digámoslo claro, pingües prebendas? Y, porque los considera fuente de provecho, ¡estatuye sobre la admisibilidad de los ciudadanos! Porque, ¿a qué viene tal precaución si no había nada que ganar? No suele uno tomarse el trabajo de ordenar que nadie sea piloto si no es astrónomo y geógrafo, ni de prohibir a un tartamudo representar tragedia u ópera. El pueblo fue aquí también un imitador de los reyes: como ellos, quiso disponer de las plazas lucrativas en favor de sus amigos y sus aduladores; por desgracia, y este último rasgo completa el parecido, el pueblo no disfruta tales beneficios, sino sus mandatarios y representantes. Tampoco dejaron ellos de complacer la voluntad de su inocente soberano.

Ese edificante artículo de la Declaración de derechos, conservado por las Cartas de 1814 y 1830, supone varios tipos de desigualdades civiles, o lo que es lo mismo, desigualdades ante la ley: desigualdad de rangos, puesto que los cargos públicos se buscan por la consideración y las retribuciones que confieren; desigualdad de fortunas, pues si se hubiese querido que las fortunas fueran iguales, los empleos públicos habrían sido deberes, no recompensas; desigualdad de favor, ya que la ley no define lo que entiende por talentos y virtudes. Bajo el Imperio, la virtud y el talento no eran más que el valor militar y la devoción al emperador: así se vio cuando Napoleón creó su propia nobleza, identificada con la antigua. Hoy, el hombre que paga doscientos francos como tributo virtuoso, el hombre hábil, es un ladrón de carteras honesto. Estas afirmaciones son ya verdades triviales.

El pueblo, por fin, consagró la propiedad… Dios le perdone, pues no sabía lo que hacía. Desde hace cincuenta años expía una miserable confusión. Pero ¿cómo el pueblo –cuya voz, se dice, es la voz de Dios y cuya conciencia no sabría fallar– se ha equivocado? ¿Cómo, buscando libertad e igualdad, ha recaído en privilegio y servidumbre? Siempre por imitación del antiguo régimen.

Antaño la nobleza y el clero no contribuían a las cargas del Estado sino a título de socorros voluntarios y donativos gratuitos; sus bienes eran inembargables incluso por deudas; mientras el villano, abrumado

por tallas y corveas, era acosado sin tregua ora por los recaudadores del rey, ora por los de los señores y del clero. El siervo de mano muerta –equiparado a las cosas– no podía testar ni ser heredero: ocurría con él como con los animales, cuyos servicios y cría pertenecen al amo por derecho de accesión [56] . El pueblo quiso que la condición de propietario fuese la misma para todos; que cada cual pudiera gozar y disponer libremente de sus bienes, de sus rentas, del fruto de su trabajo y de su industria . El pueblo no inventó la propiedad; pero, como no existía para él en el mismo título que para los nobles y los clérigos, decretó la uniformidad de ese derecho. Las formas despiadadas de la propiedad, la corvea, la mano muerta, la maestría en oficios y la exclusión forzosa de los cargos han desaparecido; el modo de disfrutarla ha sido modificado: el fondo de la cosa ha permanecido igual. Ha habido progreso en la atribución del derecho; no ha habido revolución.

He aquí, pues, tres principios fundamentales de la sociedad moderna que el movimiento de 1789 y el de 1830 han consagrado: 1.º Soberanía de la voluntad del hombre y –concretamente– despotismo. 2.º Desigualdad de fortunas y rangos. 3.º Propiedad. Todos estos principios por encima de la Justicia, invocada siempre y por todos como el genio tutelar de soberanos, nobles y propietarios. ¡La justicia, ley general, originaria, categórica de toda sociedad!

Se trata de saber si los conceptos de despotismo, de desigualdad civil y de propiedad son o no conformes a la noción originaria de lo justo; si son una deducción necesaria de esta, manifestada de modo diverso según el caso, el lugar y la relación de las personas; o si no serán más bien producto ilegítimo de una confusión de cosas distintas, de una fatal asociación de ideas. Y puesto que la justicia se determina sobre todo en el gobierno, en el estado de las personas y en la posesión de las cosas, hay que investigar –según el asentimiento de todos los hombres y el progreso del espíritu humano– bajo qué condiciones el gobierno es justo; la condición de los ciudadanos, justa; la posesión de las cosas, justa; luego, eliminado todo lo que no cumpla esas condiciones, el resultado indicará simultáneamente cuál es el gobierno legítimo, cuál la condición legítima de los ciudadanos y cuál la posesión legítima de las cosas; en fin –como última expresión del análisis–, cuál es la Justicia.

¿Es justa la autoridad del hombre sobre el hombre?

Todo el mundo responde: no. La autoridad del hombre no es más que la autoridad de la ley, que debe ser justicia y verdad. La voluntad privada no cuenta para nada en el gobierno, que se reduce, por una

parte, a descubrir lo que es verdadero y justo para hacerlo ley, y por otra, a vigilar la ejecución de esa ley. No examino por el momento si nuestra forma de gobierno constitucional cumple esas condiciones: si, por ejemplo, la voluntad de los ministros no se mezcla nunca en la declaración y la interpretación de la ley; si nuestros diputados, en sus debates, están más ocupados en vencer por la razón que por el número… Me basta con que la idea reconocida de un buen gobierno sea tal como la defino. Esa idea es exacta, sin embargo, vemos que nada parece más justo a los pueblos orientales que el despotismo de sus soberanos, que entre los antiguos –y en la opinión de los mismos filósofos– la esclavitud era justa, que en la Edad Media los nobles, los abades y los obispos hallaban justo tener siervos, que Luis XIV creía estar en lo cierto al decir: el Estado soy yo, que Napoleón veía como crimen de Estado desobedecer sus voluntades. La idea de lo justo aplicada al soberano y al gobierno no ha sido, pues, siempre la que es hoy; se ha ido desarrollando sin cesar y precisándose cada vez más, hasta detenerse, al fin, en el punto donde la vemos. ¿Habrá llegado a su última fase? No lo pienso: el último obstáculo que le resta vencer proviene únicamente de la institución del dominio de propiedad que hemos conservado, de modo que, para completar la reforma en el gobierno y consumar la revolución, es esa institución misma la que debemos atacar.

¿Es justa la desigualdad política y civil?

Unos responden: sí; otros: no. A los primeros, les recordaré que cuando el pueblo abolió todos los privilegios de nacimiento y casta les pareció bien, probablemente porque se beneficiaban de ello. ¿Por qué, entonces, no quieren que los privilegios de la fortuna desaparezcan como los privilegios de rango y de raza? Es –dicen– porque la desigualdad política es inherente a la propiedad, y sin propiedad no hay sociedad posible. Así, el tema que acabamos de plantear se resuelve en la cuestión de la propiedad. A los segundos, me limito a hacer esta observación: si quieren gozar de igualdad política, deberían querer abolir la propiedad, y si no, ¿de qué se quejan?

¿Es justa la propiedad?

Todo el mundo responde sin vacilar: sí, la propiedad es justa. Digo todo el mundo, porque hasta ahora nadie me parece haber respondido con pleno conocimiento: no. Y no era fácil dar una respuesta motivada; el tiempo y la experiencia debían aportar la solución. Hoy, esa solución está dada; nos toca entenderla. Voy a intentar demostrarla.

He aquí cómo procederemos en esta demostración.

i. No disputamos, no refutamos a nadie, no negamos nada; aceptamos como buenas todas las razones alegadas en favor de la propiedad y nos limitamos a buscar su principio, a fin de verificar luego si ese principio se expresa fielmente por la propiedad. En efecto, defendida la propiedad como justa, la idea –o cuando menos la intención– de justicia debe necesariamente hallarse en el fondo de todos los argumentos esgrimidos por la propiedad; y como, por otra parte, la propiedad no se ejerce sino sobre cosas materialmente apreciables, la justicia –objetivándose por así decirlo a sí misma– debe aparecer como una fórmula enteramente algebraica. Por este método de examen llegamos pronto a reconocer que todos los razonamientos imaginados para defender la propiedad, cualesquiera que sean, concluyen siempre y necesariamente en la igualdad, es decir, en la negación de la propiedad.

Esta primera parte comprende dos capítulos: uno relativo a la ocupación, fundamento de nuestro derecho; el otro, relativo al trabajo y al talento, considerados como causas de propiedad y de desigualdad social. La conclusión de estos dos capítulos será, por una parte, que el derecho de ocupación impide la propiedad; por otra, que el derecho al trabajo la destruye.

ii. Siendo, pues, concebida la propiedad necesariamente como razón categórica de igualdad, hemos de buscar por qué, pese a esa necesidad lógica, la igualdad no existe. Esta nueva investigación comprende también dos capítulos: en el primero, considerando el hecho de la propiedad en sí mismo, indagamos si ese hecho es real, si existe, si es posible; pues implicaría contradicción que dos formas sociales opuestas –la igualdad y la desigualdad– fuesen ambas posibles. Es entonces cuando descubrimos –cosa singular– que, si bien la propiedad puede manifestarse como accidente, como institución y principio es matemáticamente imposible. De suerte que el axioma de la escuela, ab actu ad posse valet consecutio (del hecho a la posibilidad la consecuencia es buena), queda desmentido en lo que concierne a la propiedad.

Finalmente, en el último capítulo, llamando en nuestro auxilio a la psicología y penetrando a fondo en la naturaleza del hombre, expondremos el principio de lo justo, su fórmula, su carácter; determinaremos la ley orgánica de la sociedad; explicaremos el origen de la propiedad, las causas de su establecimiento, de su larga duración y de su próxima desaparición; fijaremos definitivamente su identidad con el robo; y, tras mostrar que estos tres prejuicios –soberanía del

hombre, desigualdad de condiciones, propiedad– no son más que uno, que pueden tomarse uno por otro y son recíprocamente convertibles, no nos costará deducir de ellos, por el principio de contradicción, la base del gobierno y del derecho. Ahí se detendrán nuestras investigaciones, reservándonos continuarlas en sucesivos memoriales.

[…]

Capítulo II. De la propiedad considerada como derecho natural. De la ocupación y de la ley civil, como causas eficientes del dominio de propiedad

Definiciones

El derecho romano define la propiedad como jus utendi et abutendi re sua, quatenus juris ratio patitur, el derecho de usar y abusar de la cosa, en la medida en que lo permita la razón del derecho. Se ha intentado justificar la palabra abusar, diciendo que expresa, no el abuso insensato e inmoral, sino simplemente el dominio absoluto. Distinción vana, imaginada para la santificación de la propiedad, e ineficaz contra los delirios del goce, que no previene ni reprime. El propietario es dueño de dejar pudrir sus frutos en el árbol, de echar sal en su campo, de ordeñar sus vacas sobre la arena, de convertir una viña en un erial y de hacer un parque de un huerto: ¿todo eso sería abuso? En materia de propiedad, el uso y el abuso necesariamente se confunden.

Según la Declaración de derechos publicada al frente de la Constitución del 93, la propiedad es «el derecho de gozar y disponer a su antojo de sus bienes, de sus rentas, del fruto de su trabajo y de su industria».

Código Napoleón, art. 544: «La propiedad es el derecho de gozar y disponer de las cosas de la manera más absoluta, con tal de que no se haga de ellas un uso prohibido por las leyes y los reglamentos».

Estas dos definiciones remiten a la del derecho romano. Todas reconocen al propietario un derecho absoluto sobre la cosa. Y en cuanto a la restricción determinada por el Código, «con tal de que no se haga de ellas un uso prohibido por las leyes y los reglamentos», su objeto no es limitar la propiedad, sino impedir que el dominio de un

propietario obstaculice el dominio de otro propietario: es una confirmación del principio, no una limitación.

Se distingue en la propiedad: 1.º La propiedad pura y simple, el derecho de dominio, señorial sobre la cosa, o, como se dice, la nuda propiedad; 2.º La posesión. «La posesión –dice Duranton– es una cosa de hecho, y no de derecho». Toullier: «La propiedad es un derecho, una facultad legal; la posesión es un hecho» [57] . El inquilino, el arrendatario, el comanditario, el usufructuario, son poseedores; el señor que arrienda, que presta en uso, y el heredero que solo necesita la muerte de un usufructuario para disfrutar una cosa, son propietarios. Si se me permite usar esta comparación, un amante es poseedor, un marido es propietario.

Esta doble definición de la propiedad, en cuanto dominio y en cuanto posesión, es de la mayor importancia; y es necesario asimilarla bien si se quiere entender lo que tendremos que decir.

De la distinción entre posesión y propiedad han nacido dos especies de derechos: el jus in re, derecho en la cosa, derecho por el cual puedo reclamar la propiedad que poseo, en manos de quienquiera que la halle; y el jus ad rem, derecho a la cosa, por el cual pido llegar a ser propietario. Así, el derecho de los esposos sobre la persona uno del otro es jus in re; el de dos prometidos no es todavía más que jus ad rem. En el primero, la posesión y la propiedad están reunidas; el segundo no contiene más que la nuda propiedad. Yo, que, en mi calidad de trabajador, tengo derecho a la posesión de los bienes de la naturaleza y de la industria, y que, por mi condición de proletario, no disfruto de nada, pido en virtud del jus ad rem reintegrarme en el jus in re.

Esta distinción entre jus in re y jus ad rem es el fundamento de la famosa división entre posesorio y petitorio, verdaderas categorías de la jurisprudencia, pues la abarcan entera en su inmensidad. Petitorio se dice de todo lo que atañe a la propiedad; posesorio, de lo relativo a la posesión. Al escribir este factum contra la propiedad, entablo contra la sociedad entera una acción petitoria: pruebo que quienes hoy no poseen son propietarios con el mismo título que quienes poseen. Pero, en lugar de concluir con que la propiedad sea repartida entre todos, pido que, por medida de seguridad general, sea abolida para todos. Si sucumbo en mi reivindicación, no nos queda ya, a todos vosotros, proletarios, y a mí, más que degollarnos: nada tenemos ya que reclamar de la justicia de las naciones, porque, como enseña con su estilo enérgico el Código de procedimientos, art. 26, el demandante desestimado en sus pretensiones en el petitorio, no es ya admisible

para actuar en el posesorio. Si, por el contrario, gano mi pleito, entonces habrá que entablar de nuevo una acción posesoria, a fin de obtener nuestra reintegración en el goce de los bienes que el dominio de propiedad nos arrebata. Espero que no nos veamos forzados a llegar a eso; pero estas dos acciones no podían llevarse de frente porque, según el mismo Código, el posesorio y el petitorio jamás podrán acumularse.

Antes de entrar en el fondo de la causa, no será inútil presentar aquí algunas observaciones previas.

§ 1.º De la propiedad como derecho natural

La Declaración de derechos ha colocado la propiedad entre los derechos naturales e imprescriptibles del hombre, que son cuatro: la libertad, la igualdad, la propiedad, la seguridad. ¿Qué método siguieron los legisladores del 93 para hacer esta enumeración? Ninguno: sentaron principios como disertaban sobre la soberanía y las leyes, con una visión general y según su opinión. Todo lo hicieron a tientas o de un golpe.

Si hemos de creer a Toullier, «los derechos absolutos pueden reducirse a tres: seguridad, libertad, propiedad». La igualdad queda eliminada por el profesor de Rennes. ¿Por qué? ¿Es porque la libertad la implica, o porque la propiedad no la tolera? El autor del Derecho civil explicado calla: ni siquiera sospechó que ahí hubiese materia de discusión.

Sin embargo, si se comparan entre sí esos tres o esos cuatro derechos, vemos que la propiedad no se parece en absoluto al resto; que, para la mayor parte de los ciudadanos, no existe más que en potencia, como una facultad dormida y sin ejercicio; que para los otros, quienes disfrutan de ella, es susceptible de ciertas transacciones y modificaciones que repugnan a la idea de un derecho natural; que, en la práctica, los gobiernos, los tribunales y las leyes no la respetan; finalmente, que todo el mundo, instintivamente y con voz unánime, la considera quimérica.

La libertad es inviolable. No puedo vender ni enajenar mi libertad; todo contrato, toda condición contractual que tuviera por objeto la enajenación o la suspensión de la libertad es nula; el esclavo que pone

el pie en tierra de libertad, es libre en ese mismo instante. Cuando la sociedad captura a un malhechor y lo priva de su libertad, se halla en caso de legítima defensa: quien rompe el pacto social por un crimen se declara enemigo público; al atacar la libertad de los demás, los obliga a quitarle la suya. La libertad es la primera condición del estado del hombre: renunciar a la libertad sería renunciar a la cualidad de hombre. ¿Cómo podría después de eso seguir siendo un hombre?

Del mismo modo, la igualdad ante la ley no admite restricción ni excepción. Todos los franceses son igualmente admisibles a los cargos: he ahí por qué, en presencia de esta igualdad, la suerte o la antigüedad decide, en tantos casos, la cuestión de preferencia. El ciudadano más pobre puede demandar en justicia al personaje más encumbrado y obtener satisfacción. Si un Ajab millonario edifica un palacio sobre la viña de Nabot, el tribunal podrá, según el caso, ordenar la demolición de ese palacio, aunque haya costado millones, restituir la viña a su primer estado y condenar además al usurpador a daños y perjuicios [58] . La ley quiere que toda propiedad legítimamente adquirida sea respetada sin distinción de valores y sin preferencia de personas.

La Carta exige, es cierto, para el ejercicio de ciertos derechos políticos, determinadas condiciones de fortuna y de capacidad; pero todos saben que la intención del legislador fue no establecer un privilegio, sino constituir garantías. Desde que las condiciones fijadas por la ley se cumplen, todo ciudadano puede ser elector, y todo elector elegible: el derecho, una vez adquirido, es igual en todos; la ley no compara ni a las personas ni a los sufragios. No examino por el momento si este sistema es el mejor; me basta con que, en el espíritu de la Carta y a los ojos de todo el mundo, la igualdad ante la ley sea absoluta y, como la libertad, no pueda ser materia de transacción alguna.

Lo mismo ocurre con el derecho a la seguridad. La sociedad no promete a sus miembros una semiprotección, una cuasidefensa; se compromete enteramente por ellos como ellos están comprometidos por ella. No les dice: os garantizaré si no me cuesta nada, os protegeré si no corro riesgos. Dice: os defenderé contra todos y frente a todos, os salvaré y os vengaré, o pereceré yo misma. El Estado pone todas sus fuerzas al servicio de cada ciudadano; la obligación que los liga uno al otro es absoluta.

¡Qué diferente es la propiedad! Adorada por todos, no es reconocida por nadie: leyes, costumbres, usos, conciencia pública y privada, todo conspira a su muerte y ruina.

Para hacer frente a los gastos del Gobierno, que tiene ejércitos que mantener, obras que ejecutar, funcionarios que pagar, hacen falta impuestos. Que todo el mundo contribuya a esos gastos, nada mejor: pero ¿por qué ha de pagar más el rico que el pobre? Es justo –se dice– puesto que posee más. Confieso que no entiendo esta justicia.

¿Por qué se pagan impuestos? Para asegurar a cada uno el ejercicio de sus derechos naturales, libertad, igualdad, seguridad, propiedad; para mantener el orden en el Estado; para crear bienes públicos de utilidad y de disfrute.

Pues bien, ¿acaso la vida y la libertad del rico cuestan más defender que las del pobre? En las invasiones, hambres y pestes, quién causa más apuros, ¿el gran propietario que huye del peligro sin esperar el auxilio del Estado o el labrador que permanece en su choza abierta a todas las calamidades?

¿Acaso el orden está más amenazado por el buen burgués que por el artesano y el oficial? La policía tiene más que hacer con unos centenares de obreros sin trabajo que con doscientos mil electores.

¿Acaso el gran rentista disfruta más que el pobre de las fiestas nacionales, de la limpieza de las calles, de la belleza de los monumentos?… Pero prefiere su casa de campo a todos los esplendores populares; y cuando quiere festejar, no espera a la cucaña de feria.

Una de dos: o el impuesto proporcional garantiza y consagra un privilegio a favor de los grandes contribuyentes, o bien él mismo es una iniquidad. Pues si la propiedad es de derecho natural, como quiere la Declaración del 93, todo lo que me pertenece en virtud de ese derecho es tan sagrado como mi persona: es mi sangre, es mi vida, soy yo mismo; quienquiera que lo toque ofende lo que me es más preciado. Mis cien mil francos de renta son tan inviolables como la jornada de setenta y cinco céntimos de la grisette, mis apartamentos como su buhardilla [59] . El impuesto no se reparte en razón de la fuerza, de la talla ni del talento: no puede repartirse tampoco en razón de la propiedad.

Si, pues, el Estado toma más de mí, que me devuelva más, o que cese de hablarme de igualdad de derechos; porque, de otro modo, la sociedad ya no está instituida para defender la propiedad, sino para organizar su destrucción. Con el impuesto proporcional, el Estado se convierte en jefe de banda: es él quien da el ejemplo del pillaje metódico, por cuotas regladas, y a quien habría que arrastrar al

banquillo de los acusados, a la cabeza de ciertos bandidos horrendos, de esa patulea abominable a la que manda ejecutar por celos de oficio.

Pero –se dice– es para contener a esa gentuza por lo que hacen falta tribunales y soldados. El Gobierno es una compañía, no precisamente de seguros –pues no asegura nada–, sino de venganza y represión. La prima que esta compañía hace pagar, el impuesto, se reparte a prorrata entre las propiedades, es decir, en proporción de las penalidades que cada propiedad da a los vengadores y represores asalariados por el Gobierno.

Estamos lejos ya del derecho de propiedad absoluto e inalienable. Así pues, ¡el pobre y el rico están en un estado recíproco de desconfianza y de guerra! Pero ¿por qué se hacen la guerra? Por la propiedad; de suerte que la propiedad tiene por correlato necesario la guerra a la propiedad… La libertad y la seguridad del rico no sufren por la libertad y la seguridad del pobre: lejos de eso, pueden fortalecerse y sostenerse mutuamente; por el contrario, el derecho de propiedad del primero necesita ser defendido sin cesar contra el instinto de propiedad del segundo. ¡Qué contradicción!

En Inglaterra hay una impuesto en beneficio de los pobres: se pretende que yo pague esa tasa. Pero ¿qué relación hay entre mi derecho natural e imprescriptible de propiedad y el hambre que atormenta a diez millones de miserables? Cuando la religión nos manda socorrer a nuestros hermanos, sienta un pretexto de caridad y no un principio de legislación. La obligación de beneficencia que me impone la moral cristiana no puede fundar contra mí un derecho político en beneficio de nadie, y menos aún una institución de mendicidad. Quiero dar limosna si me place, si experimento por los dolores ajenos esa simpatía de la que hablan los filósofos y en la que apenas creo; no quiero que se me fuerce. Nadie está obligado a ser justo más allá de esta máxima: Gozar de su derecho en la medida en que no perjudique al derecho ajeno, máxima que es la propia definición de la libertad. Ahora bien, lo mío es mío, no debe nada a nadie: me opongo a que la tercera virtud teologal esté en el orden del día [60] .

Todo el mundo, en Francia, pide la conversión de la renta, reducir el tipo de interés de la deuda pública: es el sacrificio de todo un orden de propiedades lo que se exige. Se tiene derecho a hacerlo si hay necesidad pública; pero ¿dónde está la justa y previa indemnización prometida por la Carta a los tenedores de esa deuda? No solo no existe, sino que esa indemnización ni siquiera es posible: si la indemnización es igual a la propiedad sacrificada, la reducción sería inútil.

Hoy se halla el Estado, respecto de los rentistas, en la misma posición en la que estaba la villa de Calais, sitiada por Eduardo III, respecto de sus notables. El vencedor inglés consentía en perdonar a los habitantes, con tal de que se le entregasen los más notables de la burguesía para hacer con ellos a su antojo. Eustaquio y algunos otros se sacrificaron: fue hermoso de su parte, y nuestros ministros deberían proponer a los rentistas ese ejemplo [61] . Pero ¿habría tenido la ciudad el derecho de entregarlos? Ciertamente no. El derecho a la seguridad es absoluto; la patria no puede exigir su sacrificio a nadie. El soldado puesto de centinela al alcance del enemigo no exceptúa este principio: allí donde un ciudadano hace guardia, la patria está expuesta con él; hoy el turno de uno, mañana el de otro. Cuando el peligro y la abnegación son comunes, la fuga es parricidio. Nadie tiene derecho a sustraerse al peligro, nadie puede servir de chivo expiatorio: la máxima de Caifás, conviene que un hombre muera por todo el pueblo , es la de la plebe y de los tiranos, los dos extremos de la degradación social [62] .

Se dice que toda renta perpetua es esencialmente redimible. Esta máxima de derecho civil, aplicada al Estado, es buena para gente que quiere volver a la igualdad natural de trabajos y bienes; pero, desde el punto de vista propietario, y en boca de los partidarios de la conversión de la renta, es el lenguaje de los quebrados. El Estado no es solo prestatario, es asegurador y guardián de las propiedades. Como ofrece la mayor seguridad posible, da pie para contar con el goce más sólido e inviolable. ¿Cómo, pues, podría forzar la voluntad a sus prestamistas, que se fiaron de él, y hablarles luego de orden público y de garantía de las propiedades? En una operación semejante, el Estado no es un deudor que se libera; es un empresario por acciones que atrae accionistas a una emboscada y allí, contra su promesa auténtica, los obliga a perder veinte, treinta o cuarenta por ciento de los intereses de sus capitales.

Esto no es todo. El Estado es también la universalidad de los ciudadanos, reunidos bajo una ley común por un acto de sociedad: ese acto garantiza a todos sus propiedades, a uno su campo, a otro su viña, a un tercero sus rentas de arriendo, al rentista –que también podía comprar inmuebles y que prefirió acudir en auxilio del tesoro– sus rentas. El Estado no puede exigir, sin justa indemnización, el sacrificio de un acre de campo, de un trozo de viña; menos aún tiene poder para hacer bajar el precio de los arriendos: ¿cómo tendría el derecho de disminuir el interés de las rentas? Para que ese derecho fuese sin injusticia, haría falta que el rentista pudiera hallar en otra parte una colocación de sus fondos igual de ventajosa; pero ¿dónde la hallaría, ya que no puede salir del Estado? He ahí por qué un gobierno

fundado en el principio de la propiedad no puede menoscabar las rentas sin la voluntad de los rentistas: los fondos colocados sobre la república son propiedades a las que no se tiene derecho a tocar mientras las otras sean respetadas; forzar el reembolso es, respecto de los rentistas, rasgar el pacto social, ponerlos fuera de la ley.

Toda la controversia sobre la conversión de las rentas se reduce a esto:

Pregunta. ¿Es justo reducir a la miseria a cuarenta y cinco mil familias poseedoras de títulos de deuda pública por valor de cien francos o menos?

Respuesta. ¿Es justo hacer pagar cinco francos de impuestos a siete u ocho millones de contribuyentes, cuando podrían pagar solo tres?

Es evidente, primero, que la respuesta no responde a la pregunta; pero para hacer resaltar mejor el error, transformadla: ¿es justo exponer la vida de cien mil hombres cuando se los puede salvar entregando cien cabezas al enemigo? Lector, decida.

Todo esto lo conocen perfectamente los defensores del statu quo, y, sin embargo, tarde o temprano la conversión se hará, y la propiedad será violada, porque es imposible que sea de otra manera; porque la propiedad, considerada como un derecho y no siendo un derecho, debe perecer por el derecho; porque la fuerza de las cosas, las leyes de la conciencia, la necesidad física y matemática, deben destruir al fin esta ilusión de nuestra facultad del juicio.

Resumiendo. La libertad es un derecho absoluto, porque es para el hombre, como la impenetrabilidad para la materia, una condición sine qua non de existencia; la igualdad es un derecho absoluto, porque sin igualdad no hay sociedad; la seguridad es un derecho absoluto, porque a los ojos de todo hombre su libertad y su vida son tan preciosas como las de otro. Estos tres derechos son absolutos, es decir, no susceptibles de aumento ni de disminución, porque en la sociedad cada asociado recibe tanto como da, libertad por libertad, igualdad por igualdad, seguridad por seguridad, cuerpo por cuerpo, alma por alma, a vida y muerte.

Pero la propiedad, según su razón etimológica y las definiciones de la jurisprudencia, es un derecho fuera de la sociedad: pues es evidente que si los bienes de cada cual fueran bienes sociales, las condiciones serían iguales para todos, y resultaría contradictorio decir que la propiedad es el derecho que tiene todo hombre de disponer de la manera más absoluta de una propiedad social. Luego, si estamos

asociados para la libertad, la igualdad, la seguridad, no lo estamos para la propiedad; luego, si la propiedad es un derecho natural, ese derecho natural no es social, sino antisocial. Propiedad y sociedad son cosas que repugnan inevitablemente una a otra: es tan imposible asociar a dos propietarios como hacer unir dos imanes por sus polos iguales. Es preciso o que la sociedad perezca, o que ella mate la propiedad.

Si la propiedad es un derecho natural, absoluto, imprescriptible e inalienable, ¿por qué, en todos los tiempos, se ha ocupado uno tanto de su origen? Pues este es además otro de los rasgos que la distinguen: ¡el origen de un derecho natural! ¿Y quién se ha preguntado alguna vez por el origen de los derechos de libertad, de seguridad o de igualdad? Son por el hecho de que somos: nacen, viven y mueren con nosotros. Sucede otra cosa, en verdad, con la propiedad: por la ley, la propiedad existe incluso sin el propietario, como una facultad sin sujeto; existe para el ser humano que aún no ha sido concebido y para el octogenario. Y, no obstante esas maravillosas prerrogativas que parecen participar de lo eterno y de lo infinito, jamás se ha podido decir de dónde viene la propiedad. ¡Los sabios siguen contradiciéndose! Parecen de acuerdo en un solo punto, a saber, en que la certeza del derecho de propiedad depende de la autenticidad de su origen. Pero ese acuerdo es lo que los condena a todos: ¿por qué acogieron el derecho antes de haber zanjado la cuestión del origen?

Cierta gente no gusta de que se levante el polvo de los pretendidos títulos del derecho de propiedad y se indague su fabulosa, y quizá escandalosa, historia; querrían que se permaneciese en esto: que la propiedad es un hecho, que siempre ha sido y siempre será. Así comienza el sabio Proudhon en su Tratado de los derechos de usufructo, colocando la cuestión del origen de la propiedad entre las inutilidades escolásticas. Quizá suscribiría yo ese deseo, que quiero creer inspirado por un loable amor a la paz, si viese a todos mis semejantes gozar de una propiedad suficiente, pero… no… no suscribiré [63] .

Los títulos sobre los que se pretende fundar el derecho de propiedad se reducen a dos: la ocupación y el trabajo. Los examinaré sucesivamente, en todas sus facetas y todos sus detalles, y recuerdo al lector que, sea cual sea el que se invoque, concluiré de él la prueba irrefutable de que la propiedad, aun si fuese justa y posible, tendría por condición necesaria la igualdad.

§ 2. De la ocupación, como fundamento de la propiedad

El derecho de ocupación o de primer ocupante es el que resulta de la posesión actual, física, efectiva de la cosa. Ocupo un terreno, se presume que soy el propietario, mientras no se pruebe lo contrario. Se entiende que originariamente semejante derecho no puede ser legítimo sino en la medida en que es recíproco. En esto convienen los jurisconsultos.

Cicerón compara la tierra a un vasto teatro, al señalar que quemadmodum theatrum cum commune sit, recte tamen dici potest ejus esse eum locum quem quisque occuparit [64] . Este pasaje es lo más profundo que la Antigüedad nos ha dejado sobre el origen de la propiedad. El teatro –dice Cicerón– es común a todos y, sin embargo, el lugar que cada uno ocupa se dice suyo : esto significa evidentemente que es un lugar poseído , no un lugar apropiado . Esta comparación aniquila la propiedad. Además, implica igualdad. ¿Puedo, en un teatro, ocupar simultáneamente un lugar en el patio, otro en los palcos, un tercero en el gallinero? No, a menos que tenga tres cuerpos, como Gerión, o que exista al mismo tiempo en distintos lugares, como se cuenta del mago Apolonio.

Nadie tiene derecho sino a lo que le basta, según Cicerón: tal es la interpretación fiel de su famoso axioma, suum cuique –a cada cual lo que le pertenece–, axioma que se ha aplicado de manera tan extraña. Lo que pertenece a cada cual no es lo que cada cual puede poseer, sino lo que cada cual tiene derecho a poseer. Ahora bien, ¿qué tenemos derecho a poseer? Lo que basta a nuestro trabajo y a nuestro consumo. La comparación que Cicerón hace de la tierra con un teatro lo prueba. Después de eso, que cada cual se acomode en su sitio a su gusto, que lo embellezca y lo mejore, si puede. Esto es lícito, pero que su actividad no sobrepase jamás el límite que lo separa de los otros. La doctrina de Cicerón concluye en derecho a la igualdad, porque, siendo la ocupación una pura tolerancia, si la tolerancia es mutua (y no puede dejar de serlo), las posesiones son iguales.

Grocio acude a la historia. Pero esto resulta extraño, ¿qué manera de razonar es buscar el origen de un derecho que se dice natural fuera de la naturaleza? Es bastante parecido al método de los antiguos: el hecho existe, luego es necesario, luego es justo, luego sus antecedentes son también justos. No obstante, veamos.

«En el origen, todas las cosas eran comunes e indivisas, patrimonio de

todos…». No hace falta avanzar más: Grocio iba a contarnos cómo esa comunidad primitiva terminó por la ambición y la codicia, cómo al siglo de oro sucedió el de hierro, etc. De suerte que la propiedad tendría su fuente primero en la guerra y la conquista, luego en tratados y contratos. Pero, o esos tratados y contratos distribuyeron los bienes en partes iguales, conforme a la comunidad originaria –única regla de distribución que los primeros hombres podían conocer, única forma de justicia que podían concebir–, y entonces se presenta la cuestión de origen (¿cómo, poco después, desapareció la igualdad?); o bien esos tratados y contratos fueron impuestos por la fuerza y aceptados por debilidad, y en ese caso son nulos, el consentimiento tácito de la posteridad no los valida, y vivimos en un estado permanente de iniquidad y de fraude [65] .

Jamás se concebiría por qué, habiendo sido primero la igualdad de condiciones algo natural, habría llegado posteriormente a ser un estado antinatural. ¿Cómo se habría efectuado tal depravación? Los instintos en los animales son inalterables lo mismo que las diferencias entre las especies; suponer en la sociedad humana una igualdad natural primitiva es admitir implícitamente que la desigualdad actual es una derogación de esa sociedad hecha a la naturaleza, lo cual es inexplicable para los defensores de la propiedad. Pero yo concluyo, por mi parte, que si la Providencia colocó a los primeros humanos en una condición igual, era una indicación que ella misma les daba, un modelo que quería que realizasen en otras dimensiones, como se ve que han desarrollado y expresado en todas las formas el sentimiento religioso que había puesto en su alma. El hombre no tiene más que una naturaleza, constante e inalterable: la sigue por instinto, se aparta de ella por reflexión, vuelve a ella por razón; ¿quién osaría decir que no estamos ahora en ese retorno? Según Grocio, el hombre salió de la igualdad; según mi opinión, el hombre volverá a la igualdad. ¿Cómo salió? ¿Cómo volverá? Lo investigaremos más adelante.

Reid, traducción de M. Jouffroy, t. vi, p. 363, dice:

El derecho de propiedad no es natural, sino adquirido; no deriva de la constitución del hombre, sino de sus actos. Los jurisconsultos han explicado su origen de una manera satisfactoria para todo hombre de buen sentido. La tierra es un bien común que la bondad del cielo ha dado a los hombres para los usos de la vida; pero el reparto de ese bien y de sus producciones es obra de estos: cada uno de ellos ha recibido del cielo toda la potencia y toda la inteligencia necesarias para apropiarse una parte sin perjudicar a nadie.

Los antiguos moralistas han comparado con acierto el derecho común de todo hombre a las producciones de la tierra, antes de que esta sea ocupada y se convierta en propiedad de otro, con el que se disfruta en un teatro; cada cual, al llegar, puede apoderarse de un sitio vacío y adquirir por ello el derecho a conservarlo durante toda la función, pero nadie tiene derecho a desposeer a los espectadores ya sentados. La tierra es un vasto teatro que el Todopoderoso ha dispuesto con infinita sabiduría y bondad para los placeres y los trabajos de toda la humanidad. Cada cual tiene derecho a colocarse en él como espectador y a desempeñar su papel como actor, sin perturbar a los demás.

Consecuencias de la doctrina de Reid.

1. Para que la parte que cada cual puede apropiarse no dañe a nadie, es necesario que sea igual al cociente de la suma de los bienes a repartir, dividida por el número de los copartícipes.

2. Siendo el número de los asientos siempre igual al de los espectadores, no puede suceder que un solo espectador ocupe dos asientos, que un mismo actor desempeñe varios papeles.

3. A medida que un espectador entra o sale, el número de asientos disminuye o aumenta para todo el mundo en la misma proporción: porque –dice Reid– el derecho de propiedad no es natural, sino adquirido; por consiguiente, no hay en él nada absoluto; luego, la toma de posesión que lo constituye, siendo un hecho contingente, no puede comunicar a ese derecho la invariabilidad que ella no tiene. Es lo que el profesor de Edimburgo parece haber comprendido cuando añade:

El derecho a vivir implica el derecho a procurarse los medios, y la misma regla de justicia que quiere que la vida del inocente sea respetada quiere también que no se le arrebaten los medios de conservarla: ambas cosas son igualmente sagradas… Poner obstáculos al trabajo ajeno es cometer con respecto a otro una injusticia de la misma naturaleza que encadenarlo o arrojarlo a una prisión; el resultado es del mismo tipo y provoca el mismo resentimiento.

Así, el autor postula a priori, sin la menor consideración a las

desigualdades de talento o de industria, la igualdad de los medios de trabajo, confiando luego en las manos de cada trabajador el cuidado de su bienestar individual, según el eterno axioma: Cada uno recoge lo que siembra.

Lo que ha faltado al filósofo Reid no es el conocimiento del principio, sino el valor de seguir sus consecuencias. Si el derecho a la vida es igual, el derecho al trabajo es igual, y el derecho a ocupar también igual. ¿Podrían unos isleños, inocentes, con el pretexto de la propiedad, rechazar con flechas a unos desdichados náufragos que intentasen desembarcar en su costa? La sola idea de semejante barbarie irrita la imaginación. El propietario, como un Robinson en su isla, aparta a picas y a fusil al proletario al que la ola de la civilización sumerge y que busca aferrarse a los peñascos de la propiedad. Dadme trabajo –grita aquel con todas sus fuerzas al propietario–; no me rechacéis, trabajaré por el precio que queráis. No necesito tus servicios –responde el propietario presentando la punta de su pica o el cañón de su fusil–. Al menos, rebajadme el alquiler. Necesito mis rentas para vivir. ¿Cómo podré pagaros si no trabajo? Eso es asunto tuyo. Entonces el desgraciado proletario se deja llevar por la corriente, o, si intenta penetrar en la propiedad, el propietario le apunta y le mata.

Acabamos de oír a un espiritualista; interrogaremos ahora a un materialista, luego a un ecléctico; y, recorrido el círculo de la filosofía, nos dirigiremos a la jurisprudencia.

Según Destutt de Tracy, la propiedad es una necesidad de nuestra naturaleza. Haría falta ser ciego para negar que esa necesidad acarrea consecuencias desagradables, pero estas son un mal inevitable que nada prueba contra el principio. De modo que es tan poco razonable rebelarse contra la propiedad por los abusos que se derivan de ella como quejarse de la vida porque su resultado más cierto es la muerte. Esta brutal e implacable filosofía promete al menos una lógica franca y rigurosa. Veamos si cumple esa promesa.

Se ha instruido solemnemente la causa de la propiedad… como si dependiese de nosotros que hubiese o no hubiese propiedades en este mundo… parece, oyendo a ciertos filósofos y legisladores, que en un instante preciso se imaginó espontánea y sin causa la distinción de tuyo y mío, y que hubiera podido e incluso debido dispensarse de ella. Pero lo tuyo y lo mío no han sido jamás inventados.

Es una filosofía de un realismo excesivo. Tuyo y mío no significan necesariamente identificación, como cuando digo tu filosofía y mi igualdad; porque tu filosofía eres tú filosofando, y mi igualdad soy yo profesando la igualdad. Tuyo y mío designan más a menudo la relación: tu país, tu parroquia, tu sastre, tu lechera, mi cuarto en el hotel, mi asiento en el espectáculo, mi compañía y mi batallón en la Guardia Nacional. En el primer sentido, puede decirse mi trabajo, mi talento, mi virtud –a veces–, nunca mi grandeza ni mi majestad; y solo en el segundo sentido, mi campo, mi casa, mi viña, mis capitales, exactamente como un empleado de banquero dice mi caja. En una palabra, tuyo y mío son signos y expresiones de derechos personales, pero iguales; aplicados a las cosas fuera de nosotros, indican posesión, función, uso y no propiedad.

Nadie creería, si no lo probase con sus textos, que toda la teoría de nuestro autor se funda en este lamentable equívoco.

Anteriormente a toda convención, los hombres están, no precisamente como dice Hobbes, en un estado de hostilidad, sino de extrañeza. En ese estado, no hay propiamente justo ni injusto; los derechos de uno no afectan a los derechos del otro. Todos tienen tantos derechos como necesidades, y el deber general de satisfacer esas necesidades sin consideración de otro tipo.

Aceptemos ese sistema, verdadero o falso, no importa: Destutt de Tracy no escapará a la igualdad. Según esa hipótesis, los hombres, mientras están en estado de extrañeza, nada se deben; todos tienen el derecho de satisfacer sus necesidades sin cuidarse de las de los otros, por consiguiente el derecho de ejercer su potencia sobre la naturaleza, cada cual según la extensión de sus fuerzas y facultades. De ahí, como consecuencia necesaria, la mayor desigualdad de bienes entre personas. La desigualdad de condiciones es, pues, aquí el carácter propio de la extrañeza o salvajismo: es precisamente lo inverso del sistema de Rousseau. Prosigamos.

Solo empieza a haber restricciones a esos derechos y a ese deber en el momento en que se establecen convenciones tácitas o formales. Solo allí nace la justicia y la injusticia, es decir, la balanza entre los derechos de uno y los del otro, que necesariamente eran iguales hasta

ese instante.

Reparemos en esto: los derechos eran iguales significa que cada cual tenía el derecho de satisfacer sus necesidades sin consideración alguna por las necesidades ajenas; en otros términos, que todos tenían igualmente el derecho de dañarse, que no había otro derecho que la astucia o la fuerza. Se daña uno, por lo demás, no solo por la guerra y el pillaje, sino también por el engaño y la apropiación. Ahora bien, fue para abolir ese derecho igual de emplear la fuerza y la astucia, ese derecho igual de hacerse mal –única fuente de la desigualdad de bienes y de los perjuicios– que se comenzó a hacer convenciones tácitas o formales y que se estableció la balanza de la justicia. Por consiguiente, esas convenciones y esa balanza tenían por objeto asegurar a todos la igualdad de bienestar; luego, por la ley de los contrarios, si la extrañeza es el principio de la desigualdad, la sociedad tiene por resultado necesario la igualdad. La balanza social es la igualación del fuerte y del débil; pues mientras no son iguales, son extraños, enemigos, sin formar alianza alguna. Por tanto, si la desigualdad de condiciones es un mal necesario, lo es en la extrañeza, puesto que sociedad y desigualdad implican contradicción. Al fin, si el hombre está hecho para la sociedad, está hecho para la igualdad: esta consecuencia es inevitable.

Siendo así, ¿cómo se explica que, desde el establecimiento de la balanza, la desigualdad aumente sin cesar? ¿Cómo el reino de la justicia es siempre el de la extrañeza? ¿Qué responde Destutt de Tracy?

Necesidades y medios, derechos y deberes, derivan de la facultad de querer. Si el hombre no quisiese nada, no tendría nada de todo eso. Pero tener necesidades y medios, derechos y deberes, es tener, es poseer algo. Son estos otros tantos tipos de propiedades, tomando la palabra en sentido amplio: son cosas que nos pertenecen.

Se trata de un equívoco indigno, que el prurito de generalizar no justifica. La palabra propiedad tiene dos sentidos: 1.º Designa la cualidad por la cual una cosa es lo que es, la virtud que le es propia, que la distingue especialmente: en ese sentido se dice las propiedades del triángulo o de los números, la propiedad del imán, etc.; 2.º Explica

el derecho de dominio de un ser inteligente y libre sobre una cosa; en ese sentido la toman los jurisconsultos. Así, en esta frase: «El hierro adquiere la propiedad del imán», la palabra propiedad no despierta la misma idea que en esta otra: «He adquirido la propiedad de este imán». Decirle a un desdichado que tiene propiedades porque tiene brazos y piernas, o que el hambre que lo acucia y la facultad de dormir a la intemperie son propiedades, es jugar con las palabras y juntar la burla con la inhumanidad.

La idea de propiedad no puede fundarse sino en la idea de personalidad. Desde que nace la idea de propiedad, nace en toda su plenitud, necesariamente e inevitablemente. Desde que un individuo conoce su yo, su persona moral, su capacidad de gozar, sufrir, actuar, necesariamente ve también que ese yo es propietario exclusivo del cuerpo que anima, de los órganos, de sus fuerzas y facultades, etc.… Era forzoso que hubiese una propiedad natural y necesaria, puesto que existen otras artificiales y convencionales: pues no puede haber nada en el arte que no tenga su principio en la naturaleza.

Admiremos la buena fe y la razón de los filósofos. El hombre tiene propiedades, es decir, en la primera acepción del término, facultades; tiene la propiedad de ellas, es decir, en la segunda acepción, el dominio: tiene, pues, la propiedad de la propiedad de ser propietario. Cuánto me avergonzaría de señalar tales niñerías si aquí no considerase otra cosa que la autoridad de Destutt de Tracy. Pero esa pueril confusión fue obra del género humano entero en el origen de las sociedades y de las lenguas, cuando, con las primeras ideas y las primeras palabras, nacieron la metafísica y la dialéctica. Todo lo que el hombre pudo llamar mío fue identificado en su entendimiento con su persona; lo consideró como su propiedad, su bien, una parte de sí mismo, un miembro de su cuerpo, una facultad de su alma. La posesión de las cosas fue asimilada a la propiedad de las ventajas del cuerpo y del espíritu. Y sobre esa falsa analogía se fundó el derecho de propiedad, imitación de la naturaleza por el arte, como tan elegantemente dice Destutt de Tracy.

Pero ¿cómo no advirtió ese filósofo tan sutil que el hombre ni siquiera es propietario de sus facultades? El hombre tiene potencias, virtudes, capacidades, que le han sido confiadas por la naturaleza para vivir, conocer, amar. De ellas no tiene el dominio absoluto, no es más que usufructuario, y ese usufructo solo puede ejercerlo conformándose a

las prescripciones de la naturaleza. Si fuese señor soberano de sus facultades, se impediría tener hambre y frío, comería sin medida y andaría en las llamas, levantaría montañas, recorrería cien leguas en un minuto, curaría sin remedio y por la sola fuerza de su voluntad, y se haría inmortal. Diría: quiero producir, y sus obras, iguales a su ideal, serían perfectas; quiero saber, y sabría; amo, y gozaría. ¿Cómo? El hombre no es dueño de sí mismo, ¡y lo sería de lo que no es suyo! Que use de las cosas de la naturaleza, puesto que solo vive a condición de usarlas: pero que pierda sus pretensiones de propietario y recuerde que ese nombre no le es dado más que por metáfora.

En resumen: Destutt de Tracy confunde, en una expresión común, los bienes exteriores de la naturaleza y del arte, y las potencias o facultades del hombre, llamando propiedades a unos y a otras. Al amparo de esa equivocidad espera establecer de modo inconmovible el derecho de propiedad. Pero, entre todas esas propiedades, unas son innatas, como la memoria, la imaginación, la fuerza, la belleza, otras adquiridas, como los campos, las aguas, los bosques. En el estado de naturaleza o de extrañeza, los hombres más diestros y más fuertes, es decir, los más favorecidos del lado de las propiedades innatas, tienen más probabilidades de obtener en exclusiva las propiedades adquiridas: pues bien, para prevenir ese envilecimiento y la guerra que le sigue, se inventó una balanza, una justicia, y se hicieron convenciones tácitas o formales para corregir, en lo posible, la desigualdad de las propiedades innatas mediante la igualdad de las propiedades adquiridas. Mientras el reparto no sea igual, los copartícipes siguen siendo enemigos, y las convenciones hay que rehacerlas. Así, por una parte, extrañeza, desigualdad, antagonismo, guerra, pillaje, matanza; por la otra, sociedad, igualdad, fraternidad, paz y amor. Elijamos.

El señor Joseph Dutens, físico, ingeniero, geómetra, pero muy poco legista y nada filósofo, es autor de una Filosofía de la economía política, en la cual ha creído deber romper lanzas en favor de la propiedad [66] . Su metafísica parece tomada de Destutt de Tracy. Comienza por esta definición de la propiedad, digna de Sganarelle: «La propiedad es el derecho por el cual una cosa pertenece propiamente a alguien» [67] . Traducción literal: la propiedad es el derecho de propiedad.

Tras algunas piruetas sobre la voluntad, la libertad, la personalidad; tras haber distinguido propiedades inmateriales naturales y propiedades materiales naturales –lo cual equivale a las propiedades innatas y adquiridas de Destutt de Tracy–, Joseph Dutens concluye con estas dos proposiciones generales: 1.º La propiedad es en todo

hombre un derecho natural e inalienable; 2.º La desigualdad de las propiedades es un resultado necesario de la naturaleza. Proposiciones que se convierten en esta otra, más simple: todos los hombres tienen un derecho igual a una propiedad desigual.

Le reprocha al señor de Sismondi haber escrito que la propiedad territorial no tiene otro fundamento que la ley y las convenciones, y él mismo dice, hablando del respeto del pueblo a la propiedad, que «su buen sentido le revela la naturaleza del contrato originario entre la sociedad y los propietarios» [68] .

Confunde la propiedad con la posesión, la comunidad con la igualdad, lo justo con lo natural, lo natural con lo posible: unas veces toma esas ideas diversas por equivalentes, otras parece distinguirlas, de tal modo que sería un trabajo infinitamente menor refutarlo que comprenderlo. Atraído de entrada por el título del libro, Filosofía de la economía política, no he encontrado, entre las tinieblas del autor, más que ideas vulgares. Por eso no hablaré de él.

Cousin, en su Filosofía moral, nos enseña que toda moral, toda ley, todo derecho, están contenidos en este precepto: ser libre, permanecer libre. ¡Bravo, maestro! ¡Quiero permanecer libre, si puedo! Continúa:

Nuestro principio es verdadero, es bueno y social. No temamos deducir de él todas sus consecuencias:

1.º Si la persona humana es sagrada, lo es en toda su naturaleza, y particularmente en sus actos interiores, en sus sentimientos, en sus pensamientos, en las determinaciones de su voluntad. De ahí el respeto debido a la filosofía, a la religión, a las artes, a la industria, al comercio, a todas las producciones de la libertad. Digo respeto y no simplemente tolerancia; pues al derecho no se lo tolera, se lo respeta.

2.º Mi libertad, que es sagrada, necesita, para exteriorizarse, de un instrumento al que llamamos cuerpo: el cuerpo participa, pues, de la santidad de la libertad; es inviolable él mismo. De ahí el principio de la libertad individual.

3.º Mi libertad, para exteriorizarse, necesita, un material sobre el que trabajar, una propiedad o una cosa. Esa cosa o esa propiedad participan, pues, naturalmente de la inviolabilidad de mi persona. Por ejemplo, me apodero de un objeto que ha venido a ser, para el desarrollo exterior de mi libertad o acción objetiva, un instrumento necesario y útil; digo: este objeto es mío, puesto que no es de nadie;

desde entonces, lo poseo legítimamente. Así, la legitimidad de la posesión se basa en dos condiciones. En primer lugar, cuando poseo, lo hago en mi condición de ser libre: suprimid la actividad libre y destruiréis en mí el principio del trabajo, pues solo por el trabajo puedo asimilarme la propiedad o la cosa, y solo asimilándomela la poseo. La actividad libre es, pues, el principio del derecho de propiedad. Pero eso no basta para legitimar la posesión. Todos los hombres son libres, todos pueden asimilarse una propiedad por el trabajo, ¿acaso quiere eso decir que todos tienen derecho sobre toda propiedad? En absoluto: para que yo posea legítimamente, no basta con que pueda, en mi cualidad de ser libre, trabajar y producir; es preciso además que sea el primero en ocupar la propiedad. En resumen, si el trabajo y la producción son el principio del derecho de propiedad, el hecho de la ocupación originaria es su condición indispensable.

4.º Poseo legítimamente y con ello tengo, pues, el derecho de hacer de mi propiedad el uso que me plazca. Tengo, por tanto, el derecho de donarla. Tengo también el derecho de transmitirla, pues desde el momento en que un acto de libertad ha consagrado mi donación, permanece sagrada después de mi muerte, como durante mi vida.

En definitiva, para llegar a ser propietario, según Cousin, hace falta tomar posesión por la ocupación y el trabajo: añado que hace falta además llegar a tiempo, porque si los primeros ocupantes lo han ocupado todo, ¿qué ocuparán los recién llegados? ¿Qué será de esas libertades, con los instrumentos para exteriorizarse, pero sin la materia? ¿Habrán de devorarse unas a otras? Terrible conclusión que la prudencia filosófica no se ha dignado prever, porque los grandes genios desprecian las pequeñas cosas.

Advirtamos también que Cousin niega a la ocupación y al trabajo, tomados separadamente, la virtud de producir el derecho de propiedad, y lo hace nacer de ambos reunidos como de un matrimonio. Es este uno de esos giros de eclecticismo familiares a Cousin, de los que él, precisamente, debía evitar. En vez de proceder por vía de análisis, de comparación, de eliminación y de reducción –único medio de descubrir la verdad a través de las formas del pensamiento y las fantasías de la opinión–, hace de todos los sistemas una amalgama, y luego, dando la razón a cada uno, dice: «He aquí la verdad».

Pero he declarado que no refutaría y que, por el contrario, deduciría

de todas las hipótesis imaginadas en favor de la propiedad el principio de igualdad que la mata. Como ya he dicho, mi única intención es esta: mostrar que en el fondo de todas estas posiciones se encuentra, de forma inevitable, la igualdad, con la esperanza de demostrar después que el principio de la propiedad pervierte los elementos mismos de la ciencia económica, moral y gubernamental, llevándola así por el camino equivocado.

Pues bien, ¿no es cierto, desde el punto de vista de Cousin, que si la libertad del hombre es sagrada, lo es con el mismo título en todos los individuos; que si necesita de una propiedad para exteriorizarse –es decir, para vivir–, esa apropiación de una materia es de igual necesidad para todos; y que si quiero ser respetado en mi derecho de apropiación, he de respetar a los demás en el suyo: consiguientemente, que si, en el campo de lo infinito, la potencia de apropiación de la libertad no encuentra límites sino en sí misma, en la esfera de lo finito esa misma potencia se limita según la relación matemática del número de libertades al espacio que ocupan? ¿No se sigue de ello que si una libertad no puede impedir a otra libertad coetánea apropiarse una materia igual a la suya, tampoco puede quitar esa facultad a las libertades futuras, porque, mientras que el individuo pasa, la universalidad persiste, y la ley de un todo eterno no puede depender de su parte fenoménica? ¿Y de todo eso no debe concluirse que todas las veces que nace una persona dotada de libertad, es preciso que las demás le hagan un sitio y reduzcan así su esfera de acción, y, por reciprocidad en la obligación, que si el recién llegado es designado ulteriormente para heredar, el derecho de sucesión no constituye para él un derecho de acumulación, sino solamente un derecho de opción?

He seguido a Cousin hasta en su estilo y me avergüenzo. ¿Hacen falta términos tan pomposos y frases tan sonoras para decir cosas tan simples? El hombre necesita trabajar para vivir: por consiguiente, necesita instrumentos y materiales de producción. Esta necesidad de producir hace su derecho: ahora bien, ese derecho le es garantizado por sus semejantes, ante los cuales contrae idéntico compromiso. Cien mil hombres se establecen en una comarca grande como Francia y vacía de habitantes: el derecho de cada hombre al capital territorial es de una cienmilésima. Si el número de poseedores aumenta, la parte de cada uno disminuye en razón de ese aumento; de modo que si el número de habitantes asciende a treinta y cuatro millones, el derecho de cada uno será de una treinta y cuatro millonésima. Ordenad ahora la policía y el gobierno, el trabajo, los intercambios, las sucesiones, etc., de manera que los medios de trabajo permanezcan siempre iguales y que cada uno sea libre, y la sociedad será perfecta.

De todos los defensores de la propiedad, Cousin es quien la ha fundado de forma más perfecta. Ha sostenido, contra los economistas, que el trabajo da un derecho de propiedad solo en cuanto va precedido de la ocupación; y contra los legistas, que la ley civil puede muy bien determinar y aplicar un derecho natural, pero no crearlo. No basta decir, en efecto, que «el derecho de propiedad queda demostrado por el solo hecho de que la propiedad existe; a ese respecto, la ley civil es puramente declarativa». Esto es confesar que no se tiene nada que responder a quienes impugnan la legitimidad del hecho mismo. Todo derecho debe justificarse por sí mismo, o por un derecho que le sea anterior: la propiedad no puede escapar a esta alternativa. He ahí por qué Cousin le ha buscado un fundamento en lo que llama la santidad de la persona humana y en el acto por el cual la voluntad se asimila una cosa. «Una vez tocadas por el hombre –dice uno de los discípulos de Cousin–, las cosas reciben de él un carácter que las transforma y las humaniza». Confieso por mi parte que no creo en esa magia y que no conozco nada menos santo que la voluntad del hombre. Pero esta teoría, por frágil que sea en psicología lo mismo que en derecho, no por ello deja de tener un carácter más filosófico y más profundo que las teorías que tienen por base únicamente el trabajo o la autoridad de la ley. Pues bien, acaba de verse a qué conduce la teoría de que hablamos: a la igualdad, implícita en todos sus términos.

Pero quizá la filosofía ve las cosas desde demasiado alto y no es lo suficientemente práctica; quizá, desde la cumbre elevada de la especulación, los hombres aparecen demasiado pequeños para que el metafísico tenga en cuenta sus diferencias; quizá, en fin, la igualdad de condiciones sea uno de esos aforismos verdaderos, en su sublime generalidad, pero que sería ridículo, incluso peligroso, querer aplicar con rigor en el uso común de la vida y en las transacciones sociales. Sin duda, debe adoptarse en ese caso la prudente reserva de los moralistas y de los jurisconsultos, que nos aconsejan no llevar nada al extremo y mantenernos en guardia contra toda definición, porque no hay ley –dicen– que no pueda impugnarse sacando de ella sus consecuencias desastrosas: Omnis definitio in jure civile periculosa est: parum est enim ut non subverti possit [69] . La igualdad de condiciones, ese dogma terrible a los oídos del propietario, verdad consoladora en el lecho del pobre que agoniza, horrible realidad bajo el escalpelo del anatomista. La igualdad de condiciones, transportada al orden político, civil e industrial, no es más que una tentadora imposibilidad, un cebo atractivo, un engaño satánico.

Jamás tendré por norma sorprender a mi lector: detesto, tanto como a la muerte, a quien usa rodeos en sus palabras y en su conducta. Desde

la primera página de este escrito, me he expresado de manera lo bastante clara y decidida para que todo el mundo sepa de entrada a qué atenerse sobre mi pensamiento y mis esperanzas, y se me hará justicia al decir que sería difícil mostrar al mismo tiempo más franqueza y más audacia. No temo, pues, adelantarme demasiado al afirmar que no está lejos el tiempo en que esa reserva tan admirada de los filósofos, ese justo medio tan recomendado por los doctores en ciencias morales y políticas, no será tenido más que por el vergonzoso carácter de una ciencia sin principios y por el sello de su reprobación. En legislación y en moral, lo mismo que en geometría, los axiomas son absolutos, las definiciones ciertas, las consecuencias más extremas –con tal que estén rigurosamente deducidas–, leyes. ¡Deplorable orgullo! No sabemos nada de nuestra naturaleza, y la cargamos con nuestras contradicciones. Y, en el arrebato de nuestra cándida ignorancia, nos atrevemos a decir: la verdad está en la duda, la mejor definición es no definir nada. Sabremos un día si esta desoladora incertidumbre de la jurisprudencia proviene de su objeto o de nuestros prejuicios, y si, para explicar los hechos sociales, no basta con cambiar nuestra hipótesis, como hizo Copérnico cuando invirtió el sistema de Ptolomeo.

Pero ¿qué se dirá cuando demuestre, como pronto lo haré, que esta misma jurisprudencia intenta continuamente basar la propiedad en la igualdad? ¿Qué respuesta se puede dar?

§ 3. De la ley civil, como fundamento y sanción de la propiedad

Pothier parece creer que la propiedad, lo mismo que la realeza, es de derecho divino, y hace remontar su origen hasta Dios mismo: Ab Jove principium. He aquí su comienzo:

Dios tiene el dominio soberano del universo y de todas las cosas que abarca: Domini est terra et plenitudo ejus, orbis terrarum et universi qui habitant in eo. Ha creado la tierra y todas sus criaturas para el género humano, y le ha concedido un dominio subordinado al suyo: Le hiciste señorear sobre tus obras. Todo lo pusiste bajo sus pies, dice el salmista [70] . Dios hizo tal donación al género humano con estas palabras que dirigió a nuestros primeros padres después de la

creación: Sed fecundos y multiplicaos, y llenad la tierra , etc. [71]

Tras este magnífico exordio, ¿quién no creería que el género humano es como una gran familia, viviendo en unión fraterna bajo la tutela de un venerable padre? ¡Pero, Dios! ¡Cuántos hermanos enemigos! ¡Cuántos padres desnaturalizados y cuántos hijos pródigos!

Dios donó la tierra al género humano: ¿por qué, pues, nada he recibido? Ha puesto la naturaleza bajo mis pies, ¡y no tengo dónde reclinar la cabeza! Multiplicaos (nos dice por boca de su intérprete Pothier). Ah, sabio Pothier, eso es tan fácil de hacer, pero dad también al pájaro ramas para crear su nido.

Multiplicado el género humano, los hombres se repartieron entre sí la tierra y la mayor parte de las cosas que había sobre su superficie; lo que tocó a cada uno empezó a pertenecerle con exclusión de los demás: tal es el origen del derecho de propiedad.

Decid más bien del derecho de posesión. Los hombres vivían en una comunidad, positiva o negativa, poco importa: entonces no había propiedad, puesto que ni siquiera había posesión privada. El aumento de posesión obligó al trabajo para acrecentar los medios de subsistencia, y se estipuló –formal o fácticamente, nada importa– que el trabajador sería el único propietario del producto de su trabajo; lo que quiere decir que se estableció una convención sobre este hecho: en adelante, nadie podía vivir sin trabajar. Se seguía necesariamente que, para obtener igualdad de subsistencias, había que proporcionar igualdad de trabajo, y que, para que el trabajo fuese igual, eran precisos medios iguales para realizarlo. Quien, sin trabajar, se apoderaba por la fuerza o la astucia de la subsistencia de otro, rompía la igualdad y se colocaba por encima y fuera de la ley. Quien acaparaba los medios de producción, so pretexto de mayor actividad, destruía así la igualdad. Siendo entonces la igualdad la expresión del derecho, quien atentase contra la igualdad era injusto.

Así, con el trabajo nacía la posesión privada, el derecho en la cosa, jus in re; pero ¿en qué cosa? Evidentemente en el producto, no en el suelo: así lo han entendido siempre los árabes, y, según el testimonio de César y de Tácito, lo entendían antaño los germanos.

Los árabes –dice de Sismondi–, que reconocen la propiedad del hombre sobre los rebaños que ha criado, no disputan tampoco la cosecha a quien ha sembrado un campo; pero no ven por qué otro, un igual, no tendría derecho a sembrar a su vez. La desigualdad que resulta del pretendido derecho del primer ocupante no les parece fundada en principio alguno de justicia; y cuando el espacio se halla repartido por entero entre cierto número de habitantes, resulta un monopolio de estos contra todo el resto de la nación, al que no quieren someterse.

En otros lugares, se repartió la tierra: admito que de ahí resulta una organización más fuerte entre los trabajadores, y que ese medio de reparto, fijo y duradero, ofrece más comodidad. Pero ¿cómo ese reparto habría fundado para cada cual un derecho transmisible de propiedad sobre una cosa a la que todos tenían un derecho inalienable de posesión? En términos de la jurisprudencia, esa metamorfosis del poseedor en propietario es legalmente imposible: implica, en la jurisdicción primitiva, la superposición del posesorio y del petitorio, y en la concesión que se supone haber sido recíproca entre los copartícipes, la transacción sobre un derecho natural. Los primeros agricultores, que fueron también los primeros autores de leyes, no eran tan sabios como nuestros legistas, lo confieso, y por muy sabios que hubiesen sido, no podían haberlo hecho peor: tampoco previeron las consecuencias de la transformación del derecho de posesión privada en propiedad absoluta. Pero ¿por qué quienes más tarde establecieron la distinción entre jus in re y jus ad rem no la aplicaron al principio mismo de la propiedad?

Recuerdo a los jurisconsultos sus propias máximas.

El derecho de propiedad, si es que puede tener una causa, no puede tener más que una sola: Dominium non potest nisi ex una causa contingere. Puedo poseer por varios títulos, puedo convertirme en propietario por uno solo: Non, ut ex pluribus causis idem nobis deberi potest, ita ex pluribus causis idem potest nostrum esse [72] . El campo que he roturado, que cultivo, en el que he edificado mi casa, que me alimenta a mí, a mi familia y a mis bestias, puedo poseerlo: 1.º A título de primer ocupante; 2.º A título de trabajador; 3.º En virtud del contrato social que me lo asigna como partícipe. Pero ninguno de esos títulos me da el dominio de propiedad. Pues si invoco el derecho de ocupación, la sociedad puede responderme: yo ocupo antes que tú; si

hago valer mi trabajo, dirá: solo con esa condición posees; si hablo de convenciones, replicará: esas convenciones establecen precisamente la cualidad de usufructuario. Tales son, sin embargo, los únicos títulos que los propietarios ponen por delante. Jamás han podido descubrir otros. En efecto, todo derecho –según lo enseña Pothier– supone una causa que lo produce en la persona que de él goza, pero, en el hombre que nace y muere, en ese hijo de la tierra que pasa como la sombra, solo existen, frente a las cosas exteriores, títulos de posesión, y ni un solo título de propiedad. ¿Cómo, pues, reconocería la sociedad un derecho contra sí misma allí donde no hay causa que lo produzca? ¿Cómo, concediendo la posesión, pudo otorgar la propiedad? ¿Cómo sancionó la ley ese abuso de poder?

El alemán Ancillon responde a eso:

Algunos filósofos pretenden que el hombre, al aplicar sus fuerzas a un objeto de la naturaleza, a un campo, a un árbol, solo adquiere derechos sobre los cambios que aporta, sobre la forma que da al objeto, y no sobre el objeto mismo. ¡Vana distinción! Si la forma pudiera separarse del objeto, quizá cupiese duda; pero como ello es casi siempre imposible, la aplicación de las fuerzas del hombre a las diferentes partes del mundo visible es el primer fundamento del derecho de propiedad, el primer origen de los bienes [73] .

¡Vano pretexto! Si la forma no puede separarse del objeto, y la propiedad de la posesión, hay que repartir la posesión: en todo caso, la sociedad conserva el derecho de imponer condiciones a la propiedad. Supongo que un dominio apropiado produce diez mil francos de renta bruta, y –lo que sería un caso verdaderamente extraordinario– que ese dominio no pueda dividirse; supongo además que, según los cálculos económicos, el promedio de consumo anual para cada familia es de tres mil francos. El poseedor de ese dominio debe estar obligado a explotarlo como buen padre de familia, pagando a la sociedad una retribución legal de los diez mil francos, deducidos todos los gastos de explotación y los tres mil francos necesarios para el mantenimiento de su familia. Esa retribución anual no es un arrendamiento, sino una indemnización.

¿Qué justicia es, pues, la que dicta fallos como el siguiente?

Considerando que por el trabajo la cosa ha cambiado de forma, de tal manera que forma y materia, no pudiéndose ya separar sin que el objeto se destruya, es necesario o que la sociedad quede desheredada, o que el trabajador pierda el fruto de su trabajo. Considerando que, en todo otro caso, la propiedad de la materia entrañaría la propiedad de lo que a ella se junta por accesión, salvo indemnización, pero que, en la especie, la propiedad del accesorio implica la del principal. Se declara: el derecho de apropiación por el trabajo no se admitirá contra los particulares, solo tendrá lugar contra la sociedad.

Así razonan constantemente los jurisconsultos respecto a la propiedad. La ley está establecida para fijar los derechos de los hombres entre sí, es decir, de cada uno respecto de cada uno y de cada uno respecto de todos; y como si una proporción pudiera subsistir con menos de cuatro términos, los jurisconsultos jamás tienen en cuenta el último. Mientras el hombre se halla en oposición al hombre, la propiedad sirve de peso a la propiedad, y las dos fuerzas se equilibran: desde que el hombre está aislado, es decir, opuesto a la sociedad que él mismo representa, la jurisprudencia falla, Temis ha perdido un platillo de su balanza.

Escuchad al profesor de Rennes, el docto Toullier:

¿Cómo pudo convertirse esa preferencia adquirida por la ocupación en una propiedad estable y permanente, que continuase subsistiendo y que pudiera ser reclamada después de que el primer ocupante había cesado de poseer? La agricultura fue una consecuencia natural de la multiplicación del género humano, y la agricultura, a su vez, aumentó la población e hizo necesario el establecimiento de una propiedad permanente, pues ¿quién querría tomarse el trabajo de arar y sembrar si no tuviese la certeza de recoger?

Bastaba, para tranquilizar al labrador, con asegurarle la posesión de la cosecha: concedamos incluso que se le mantuviese en su ocupación territorial mientras por sí mismo cultivase. Era todo cuanto tenía derecho a esperar, era todo cuanto exigía el progreso de la civilización. Pero ¿la propiedad? ¡La propiedad! El derecho de heredar sobre un suelo que ni se ocupa ni se cultiva… ¿Quién tenía autoridad para otorgarlo? ¿Quién podía pretenderlo?

La agricultura no fue por sí sola suficiente para establecer la propiedad permanente; hacían falta leyes positivas, magistrados que las hiciesen ejecutar, en una palabra, hacía falta el estado civil. La multiplicación del género humano había hecho necesaria la agricultura; la necesidad de asegurar al cultivador los frutos de su trabajo hizo sentir la necesidad de una propiedad permanente y de leyes para protegerla. Así, debemos el establecimiento del estado civil a la propiedad.

Sí, de nuestro estado civil, tal como vosotros lo habéis hecho: estado que fue primero despotismo, luego monarquía, luego aristocracia, hoy democracia, y siempre tiranía.

Sin el vínculo de la propiedad, jamás hubiera sido posible someter a los hombres al yugo saludable de la ley, y, sin la propiedad permanente, la tierra habría continuado siendo un inmenso bosque. Digamos, pues, con los autores más acertados, que si la propiedad pasajera o el derecho de preferencia que da la ocupación es anterior al establecimiento de la sociedad civil, la propiedad permanente, tal como hoy la conocemos, es obra del derecho civil. Es el derecho civil el que ha establecido por máxima que, una vez adquirida, la propiedad no se pierde sino por hecho del propietario, y que se conserva incluso después de que el propietario ha perdido la posesión o la detentación de la cosa y esta se halla en manos de un tercero. Así, la propiedad y la posesión, que, en el estado primitivo, estaban confundidas, devinieron, por el derecho civil, dos cosas distintas e independientes, dos cosas que, según el lenguaje de las leyes, ya no tienen nada en común entre sí. Nótese qué prodigiosa mudanza se ha operado en la propiedad y cuánto han cambiado su naturaleza las leyes civiles.

Así, la ley, al constituir la propiedad, no fue expresión de un hecho psicológico, desarrollo de una ley de la naturaleza, aplicación de un principio moral: creó, en el sentido más fuerte de esta palabra, un derecho fuera de sus atribuciones; realizó una abstracción, una metáfora, una ficción. Y todo ello sin dignarse prever lo que de ahí resultaría, sin ocuparse de los inconvenientes ni averiguar si hacía bien o mal: sancionó el egoísmo y rubricó pretensiones monstruosas, como si estuviese en su poder colmar un pozo sin fondo y satisfacer al

infierno. Ley ciega, ley del hombre ignorante, ley que no es ley; palabra de discordia, de mentira y de sangre. Es ella la que, siempre resucitada, rehabilitada, rejuvenecida, restaurada, reforzada, como salvaguardia de las sociedades, ha perturbado la conciencia de los pueblos, oscurecido el espíritu de los dueños y determinado todas las catástrofes de las naciones. Es ella la que el cristianismo ha condenado, pero que sus ignorantes ministros divinizan, tan poco interesados en estudiar la naturaleza y al hombre como incapaces de leer sus Escrituras.

Pero, en fin, ¿qué guía seguía la ley al crear el dominio de propiedad? ¿Qué principio la dirigía? ¿Cuál era su regla? Aquí no hay duda: era la igualdad.

La agricultura fue el fundamento de la posesión territorial y la causa ocasional de la propiedad. No bastaba asegurar al labrador el fruto de su trabajo, si no se le aseguraba al mismo tiempo el medio de producir: para proteger al débil de los envites del fuerte, para suprimir las expoliaciones y los fraudes, se sintió la necesidad de establecer entre los poseedores líneas de demarcación permanentes, obstáculos infranqueables. Cada año veía multiplicarse al pueblo y crecer la avidez de los colonos: se creyó poner freno a la ambición plantando mojones al pie de los cuales se rompiera la ambición. Así, el suelo fue apropiado por una necesidad de igualdad requerida para la seguridad pública y para el pacífico goce de cada uno. Sin duda, el reparto no fue jamás geográficamente igual; multitud de derechos, algunos fundados en la naturaleza, pero mal interpretados, peor aplicados, como las sucesiones, las donaciones, los intercambios; otros, como los privilegios de nacimiento y de dignidad, creaciones ilegítimas de la ignorancia y de la fuerza bruta, fueron otras tantas causas que impidieron la igualdad absoluta. Pero el principio no dejó por ello de ser el mismo: la igualdad consagró la posesión, la igualdad consagró la propiedad.

Hacía falta al labrador un campo que sembrar todos los años: ¿qué sistema más cómodo y sencillo para los bárbaros, en vez de volver cada año a reñir y a pelear, o de estar sin cesar transportando, de territorio en territorio, su casa, su mobiliario, su familia, que asignar a cada uno un patrimonio fijo e inalienable?

Hacía falta que el guerrero, al regreso de una expedición, no se hallase desposeído por los servicios que venía de prestar a la patria y recobrase su heredad: se transformó, pues, en costumbre que la propiedad se conserve por la sola intención, nudo animo, y que no se pierda excepto por el consentimiento y la acción del propietario.

Era necesario también que la igualdad de los repartos se conservase de una generación a otra, sin que hubiese que renovar la distribución de tierras a la muerte de cada familia: pareció, pues, natural y justo que los hijos y los parientes, según el grado de consanguinidad o de afinidad que los unía con el difunto, le sucediesen en sus bienes. De ahí, en primer lugar, la costumbre feudal y patriarcal de reconocer un solo heredero; luego, por aplicación del principio de igualdad, la admisión de todos los hijos a la sucesión del padre; y, hace bien poco todavía entre nosotros, la abolición definitiva del derecho de primogenitura.

Pero ¿qué hay de común entre estos groseros esbozos de organización instintiva y la verdadera ciencia social? ¿Cómo esos mismos hombres, que jamás tuvieron la menor idea de estadística, de catastro, de economía política, iban a imponernos principios de legislación?

La ley –dice un jurisconsulto moderno– es la expresión de una necesidad social, la declaración de un hecho: el legislador no la hace, la describe. Esta definición no es exacta: la ley es la regla según la cual deben satisfacerse las necesidades sociales; el pueblo no la vota, el legislador no la expresa: el sabio la descubre y la formula. Pero, en fin, la ley, tal como el señor Ch. Comte consagró medio volumen a definirla, no podía ser en su origen sino expresión de una necesidad e indicación de los medios de satisfacerla. Y hasta hoy no ha sido otra cosa [74] . Los legistas, con una precisión de máquinas, tercos, enemigos de toda filosofía, sumidos en el sentido literal, han considerado siempre como la última palabra de la ciencia lo que no era más que el deseo irreflexivo de hombres de buena fe, pero de poca previsión.

No preveían, esos viejos fundadores del dominio de propiedad, que el derecho perpetuo y absoluto de conservar su patrimonio –derecho que les parecía equitativo porque era común– entraña el derecho de enajenar, vender, donar, adquirir y perder, que no tiende, por consiguiente, a otra cosa sino a la destrucción de esa igualdad en vista de la cual lo establecían: y, aunque hubiesen podido preverlo, no habrían hecho caso, pues la necesidad prevalecía, y, como ocurre en tal caso, los inconvenientes fueron al principio demasiado leves y pasaron desapercibidos.

No preveían, esos legisladores cándidos, que si la propiedad se conserva por la sola intención, nudo animo, entraña el derecho de arrendar, de aforar, de prestar a interés, de beneficiarse en un intercambio, de constituir rentas, de gravar una contribución sobre un campo que la intención se reserva mientras el cuerpo está ocupado en otra parte.

No preveían, esos patriarcas de nuestra jurisprudencia, que si el derecho de sucesión es algo distinto de un medio dado por la naturaleza para conservar la igualdad de los repartos, pronto las familias serían víctimas de las más desastrosas exclusiones, y la sociedad, herida en el corazón por uno de sus principios más sagrados, se destruiría a sí misma entre la opulencia y la miseria [75] .

No preveían… Pero ¿qué necesidad de insistir? Las consecuencias se perciben por sí solas, y no es momento de hacer una crítica de todo el Código.

La historia de la propiedad, en las naciones antiguas, no es, pues, para nosotros más que asunto de erudición y de curiosidad. Es regla de la jurisprudencia que el hecho no produce el derecho: ahora bien, la propiedad no puede sustraerse a esa regla y, por tanto, el reconocimiento universal del derecho de propiedad no legitima el derecho de propiedad. El hombre se ha engañado sobre la constitución de las sociedades, sobre la naturaleza del derecho, sobre la aplicación de lo justo, como se ha engañado sobre la causa de los meteoros y sobre el movimiento de los cuerpos celestes; sus viejas opiniones no pueden tomarse por artículos de fe. ¿Qué nos importa que la raza india esté dividida en cuatro castas; que, en las orillas del Nilo y del Ganges, la distribución de la tierra se haya hecho antaño en razón de la nobleza de sangre y de funciones; que griegos y romanos hayan colocado la propiedad bajo la guarda de los dioses; que las operaciones de deslinde y de catastro hayan estado entre ellos acompañadas de ceremonias religiosas? La variedad de las formas del privilegio no salva su injusticia; el culto de Júpiter propietario nada prueba contra la igualdad de los ciudadanos, como los misterios de la impúdica Venus nada prueban contra la castidad conyugal.

La autoridad del género humano atestiguando el derecho de propiedad es nula, porque ese derecho, dependiendo necesariamente de la igualdad, está en contradicción con su principio. El voto favorable de las religiones que lo han consagrado es nulo, porque en todos los tiempos el sacerdote se ha puesto al servicio del príncipe, y los dioses han hablado siempre como los políticos han querido. Las ventajas sociales que se atribuyen a la propiedad no pueden citarse en su descargo, porque todas ellas se derivaron del principio de igualdad de posesión que le es inherente.

¿Qué significa, después de eso, este ditirambo sobre la propiedad?

«La constitución del derecho de propiedad es la más importante de las instituciones humanas…».

Sí, como la monarquía es la más gloriosa.

«Causa primera de la prosperidad del hombre sobre la tierra».

Porque se le suponía por principio la justicia.

«La propiedad se convirtió en el fin legítimo de su ambición, la esperanza de su existencia, el asilo de su familia, en una palabra, la piedra fundamental del techo doméstico, de las ciudades y del Estado».

La sola posesión ha producido todo eso.

«Principio eterno».

La propiedad es eterna como toda negación.

«De toda institución social y de toda institución civil».

He ahí por qué toda institución y toda ley fundada en la propiedad perecerá.

«Es un bien tan precioso como la libertad».

Para el propietario enriquecido.

«En efecto, el cultivo de la tierra habitable…».

Si el cultivador dejase de ser arrendatario, ¿estaría peor cultivada la tierra?

«La garantía y la moralidad del trabajo».

Por la propiedad, el trabajo no es una condición, es un privilegio.

«La aplicación de la justicia».

¿Qué es la justicia sin la igualdad de fortunas? Una balanza con pesas falsas.

«Toda moral».

Estómago hambriento no conoce moral.

«Todo orden público».

Sí, por supuesto, la conservación de la propiedad.

«Descansa sobre el derecho de propiedad» [76] .

Piedra angular de todo lo que es, escándalo de todo lo que debe ser: he ahí la propiedad.

Resumiendo y concluyendo:

No solo la ocupación conduce a la igualdad, es más: impide la propiedad. Puesto que todo hombre tiene derecho a ocupar por el hecho mismo de existir, y que no puede prescindir, para vivir, de una materia de explotación y de trabajo; y puesto que, por otra parte, el número de ocupantes varía continuamente por los nacimientos y las defunciones; se sigue que la cuantía de materia a la que cada trabajador puede pretender es variable como el número de ocupantes; por consiguiente, que la ocupación está siempre subordinada a la población; finalmente, que la posesión, en derecho, no pudiendo jamás permanecer fija, es imposible, en hecho, que devenga propiedad.

Todo ocupante es, pues, necesariamente poseedor o usufructuario, calidad que excluye la de propietario. Ahora bien, este es el derecho del usufructuario: es responsable de la cosa que le es confiada y debe usarla conforme a la utilidad general, con vista a la conservación y al desarrollo de la cosa; pero no es dueño de transformarla, disminuirla, desnaturalizarla ni puede dividir el usufructo de manera que otro explote la cosa mientras él recoge el producto. En una palabra, el usufructuario está colocado bajo la vigilancia de la sociedad, sometido a la condición del trabajo y a la ley de la igualdad.

Por ahí queda aniquilada la definición romana de la propiedad; derecho de usar y abusar, inmoralidad nacida de la violencia, la más monstruosa pretensión que las leyes civiles hayan sancionado. El hombre recibe su usufructo de manos de la sociedad, que sola posee de manera permanente: el individuo pasa, la sociedad no muere jamás.

¡Qué profundo hastío se apodera de mi alma al discutir verdades tan triviales! ¿Son estas las cosas de que dudamos hoy? ¿Habrá que armarse otra vez para su triunfo, y podrá la fuerza, a falta de la razón, introducirlas por sí sola en nuestras leyes?

El derecho a ocupar es igual para todos. No estando la medida de la ocupación en la voluntad, sino en las condiciones variables del espacio y del número, la propiedad no puede formarse.

¡He ahí lo que ningún Código ha expresado, lo que una constitución

no puede admitir! ¡He ahí los axiomas que el derecho civil y el derecho de gentes rechazan!

Pero oigo las quejas de los partidarios de otro sistema: «¡El trabajo! ¡Es el trabajo el que hace la propiedad!».

Lector, no se engañe: ese nuevo fundamento de la propiedad es peor que el primero, y dentro de nada tendré que pediros perdón por haber demostrado cosas más evidentes, por haber refutado pretensiones más injustas que todas las que habéis visto.

Capítulo III. Del trabajo como causa eficiente de la propiedad

Los jurisconsultos modernos, siguiendo a los economistas, han abandonado casi todos la teoría de la ocupación originaria, por considerarla demasiado ruinosa, para aferrarse exclusivamente a aquella que hace nacer la propiedad del trabajo. De entrada, esto es hacerse ilusiones y dar vueltas en círculo. «Para trabajar hay que ocupar», dice el señor Cousin. En consecuencia, he dicho yo a mi vez, siendo igual para todos el derecho de ocupar, hay que someterse también a la igualdad para trabajar. «Por mucho que digan los ricos –exclama Rousseau–: "Yo he levantado este muro, he ganado este terreno con mi trabajo"», podemos responderles: «¿Quién os ha dado los lindes? ¿Y en virtud de qué pretendéis que se os pague, a costa nuestra, un trabajo que nosotros no os hemos impuesto?». Todos los sofismas se estrellan contra este razonamiento.

Pero los partidarios del trabajo no advierten que su sistema entra en contradicción absoluta con el Código, cuyos artículos y disposiciones suponen todos la propiedad fundada en el hecho de la ocupación originaria. Si el trabajo, por la apropiación que de él resulta, es lo único que origina la propiedad, el Código civil miente, la Carta es una falsedad, y todo nuestro sistema social, una violación del derecho. Esto es lo que se hará patente mediante la discusión a la que nos entregaremos en este capítulo y en el siguiente, tanto sobre el derecho del trabajo como sobre el hecho mismo de la propiedad. Veremos, simultáneamente, por una parte, nuestra legislación en oposición consigo misma, y, por otra, la nueva jurisprudencia en oposición tanto con su principio cuanto con la legislación.

He sostenido que el sistema que funda la propiedad en el trabajo implica, lo mismo que el que la funda en la ocupación, la igualdad de las fortunas. Ahora el lector debe de estar impaciente por ver cómo, a partir de la desigualdad de talentos y facultades, haré salir esa ley de igualdad: en un momento quedará satisfecho. Pero conviene que detenga un instante su atención en este incidente notable del proceso, a saber, el trabajo como principio de la propiedad, y que pase en rápida revista algunos de los prejuicios que los propietarios suelen invocar, que la legislación consagra y que el sistema del trabajo derriba desde los cimientos.

¿Ha asistido usted alguna vez, lector, al interrogatorio de un acusado? ¿Ha observado sus argucias, sus rodeos, sus evasivas, sus distinciones, sus equívocos? Apabullado y confundido tras sus alegaciones, perseguido como una fiera por el implacable juez, acosado de hipótesis en hipótesis, afirma, se corrige, se desdice, se contradice y agota todos los recursos de la dialéctica, más sutil y más ingenioso mil veces que el hombre que inventó las diversas formas del silogismo. Pues bien, así procede el propietario cuando se le emplaza a justificar su derecho: primero se niega a responder, protesta, amenaza, desafía; luego, obligado a aceptar el debate, se acoraza con artimañas, se rodea de una formidable artillería, disparando con todo su arsenal, oponiendo sucesivamente y a la vez la ocupación, la posesión, la prescripción, las convenciones, la costumbre secular, el consentimiento universal. Vencido en ese terreno, el propietario, como un jabalí herido, se revuelve:

¡He hecho algo más que ocupar –exclama con terrible emoción–: he trabajado, he producido, he mejorado, transformado, creado! Esta casa, estos campos, estos árboles son obra de mis manos; yo he cambiado la zarza por viñedo y la maleza por higueral; soy yo quien ahora siega en las tierras del hambre. He fertilizado el suelo con mi sudor, he pagado a estos hombres que, sin las jornadas que ganaban conmigo, habrían muerto de inanición. Nadie me ha ayudado en el trabajo ni en el gasto, nadie compartirá conmigo los beneficios.

¡Has trabajado, propietario! Entonces, ¿por qué hablabas de ocupación originaria? ¿Es que no estabas seguro de tu derecho, o bien esperabas engañar a los hombres y confundir a la justicia? Date prisa en dar a conocer tus medios de defensa, porque la sentencia no tendrá apelación, y sabes que lo que está en juego es tu restitución.

¡Has trabajado! Pero ¿qué tiene de común tu trabajo –al que el deber te obliga– con la apropiación de las cosas comunes? ¿Ignorabas que el dominio del suelo, lo mismo que el del aire y la luz, es imprescriptible? ¡Has trabajado! ¿Y no has hecho trabajar nunca a los demás? Así, ¿cómo han perdido ellos, trabajando para ti, aquello que tú has sabido adquirir no trabajando para ellos? ¡Has trabajado! Muy bien; veamos entonces tu obra. Vamos a contar, pesar y medir. Será el juicio de Baltasar: porque, lo juro por esta balanza, por este nivel y esta escuadra, si te has apropiado el trabajo ajeno, de cualquier manera que sea, devolverás hasta el último gramo [77] .

Así pues, el principio de ocupación originaria queda abandonado. Ya no se dice que «la tierra es del primero que la ocupa y se apodera de ella». La propiedad, forzada en su primer reducto, repudia ahora su viejo adagio; la justicia, avergonzada, vuelve sobre sus máximas, y dañada, baja su venda hasta las mejillas enrojecidas. Y fue hace nada cuando se originó este progreso de la filosofía social. ¡Cincuenta siglos para extirpar una mentira! ¡Cuántas usurpaciones sancionadas, cuántas invasiones glorificadas, cuántas conquistas bendecidas durante ese lamentable periodo! ¡Cuántos ausentes desposeídos, cuántos pobres desterrados, cuántos hambrientos excluidos por la riqueza rápida e imprudente! ¡Cuántos celos y guerras! ¡Cuántos incendios y carnicerías entre las naciones! Finalmente –demos gracias al tiempo y a la razón–, hoy se confiesa que la tierra no es premio de carrera; salvo otros impedimentos, hay sitio bajo el sol para todo el mundo. Cada cual puede atar su cabra al seto, llevar su vaca a la llanura, sembrar un rincón de campo y hornear su pan en el fuego de su hogar.

Pero no, no todos pueden hacerlo. Oigo gritar por todas partes: «¡Gloria al trabajo y a la industria! A cada cual según su capacidad, a cada capacidad según sus obras». Y veo de nuevo despojadas a las tres cuartas partes del género humano: diríase que el trabajo de unos hace llover y granizar sobre el trabajo de otros.

El problema está resuelto –exclama el señor Hennequin–. La propiedad, hija del trabajo, solo goza del presente y del porvenir bajo la égida de las leyes. Su origen viene del derecho natural, su poder del derecho civil; y de la combinación de estas dos ideas, trabajo y protección, han salido las legislaciones positivas… [78]

¡Ah! El problema está resuelto. ¡La propiedad es hija del trabajo! ¿Qué son entonces el derecho de accesión, el derecho de sucesión, el derecho de donación, etc., sino el derecho de convertirse en propietario por la simple ocupación? ¿Qué son vuestras leyes sobre la mayoría de edad, la emancipación, la tutela, la interdicción, sino condiciones diversas por las cuales quien ya es trabajador adquiere o pierde el derecho de ocupar, es decir, la propiedad?

No pudiendo dedicarme por ahora a una discusión detallada del Código, me contentaré con examinar los tres prejuicios que se alegan más ordinariamente en favor de la propiedad: 1.º La apropiación, o formación de la propiedad por la posesión; 2.º El consentimiento de los hombres; 3.º La prescripción. Investigaré después cuáles son los efectos del trabajo, tanto con respecto a la condición de los trabajadores como a la propiedad.

§ 1.º La tierra no puede ser apropiada

Las tierras cultivables parecerían deber ser contadas entre las riquezas naturales, puesto que no son de creación humana y que la naturaleza las da gratuitamente al hombre; pero, como esta riqueza no es fugitiva como el aire y el agua, como un campo es un espacio fijo y circunscrito que ciertos hombres han podido apropiarse con exclusión de todos los demás, los cuales han dado su consentimiento a esa apropiación, la tierra, que era un bien natural y gratuito, se ha convertido en una riqueza social cuyo uso ha debido pagarse (Say, Economía política).

¿Me equivocaba al decir, al comenzar este capítulo, que los economistas son la peor especie de autoridades en materia de legislación y de filosofía? He aquí el líder de la secta planteando claramente la cuestión: ¿cómo pueden los bienes de la naturaleza, las riquezas creadas por la Providencia, convertirse en propiedades privadas? Y respondiendo a ella con una equivocidad tan burda, que ya no se sabe si atribuirla a falta de inteligencia o a mala fe. ¿Qué tiene que ver, pregunto, la naturaleza fija y sólida del terreno con el derecho de apropiación? Comprendo perfectamente que una cosa circunscrita y no fugitiva, como la tierra, ofrece más asidero a la apropiación que el agua y la luz; que es más fácil ejercer un derecho

de dominio sobre el suelo que sobre la atmósfera; pero no se trata de lo que es más o menos fácil, y Say toma la posibilidad por el derecho. No se pregunta por qué se ha apropiado la tierra antes que el mar y el aire; se quiere saber en virtud de qué derecho el hombre se ha apropiado esa riqueza que él no ha creado y que la naturaleza le da gratuitamente.

Say, pues, no resuelve la cuestión que él mismo ha planteado; pero aunque la resolviera, aunque la explicación dada sea tan satisfactoria como es pobre de lógica, quedaría por saber quién tiene derecho de hacer pagar el uso del suelo, de esa riqueza que no es obra del hombre. ¿A quién se debe la renta de la tierra? Al productor de la tierra, sin duda. ¿Quién ha hecho la tierra? Dios. En tal caso, propietario, retírate.

Pero el creador de la tierra no la vende, la da, y al darla no hace acepción de personas. ¿Cómo es, pues, que entre todos sus hijos unos se encuentran tratados como primogénitos y otros como bastardos? Si la igualdad de los lotes fue de derecho originario, ¿cómo se sanciona la desigualdad de condiciones en cuanto derecho posterior?

Say da a entender que, si el aire y el agua no fueran de naturaleza fugitiva, habrían sido también apropiados. Haré notar de paso que esto es algo más que una hipótesis: es una realidad. El aire y el agua han sido apropiados todas las veces, no digo que se ha podido, sino que se ha tenido permiso.

Los portugueses, al descubrir el paso a las Indias por el cabo de Buena Esperanza, pretendieron tener ellos solos la propiedad del paso; y Grocio, consultado al respecto por los holandeses, que se negaban a reconocer ese derecho, escribió expresamente su tratado De mari libero para probar que el mar no es susceptible de apropiación.

El derecho de caza y de pesca ha sido en todo tiempo reservado a los señores y propietarios: hoy lo arriendan el Gobierno y los municipios a quien puede pagar el permiso de armas y la concesión. Que se reglamente la pesca y la caza, nada mejor; pero que se repartan por subasta es crear un monopolio sobre el aire y sobre el agua.

¿Qué es el pasaporte? Una recomendación de la persona del viajero a todo el mundo, un certificado de seguridad para él y para lo que le pertenece. El fisco, cuyo espíritu consiste en desnaturalizar las mejores cosas, ha hecho del pasaporte un medio de espionaje y una gabela. ¿No es eso vender el derecho a andar y circular?

Por último, no se permite sacar agua de un manantial situado en un terreno sin permiso del propietario, porque, en virtud del derecho de accesión, la fuente pertenece al poseedor del suelo, a no haber posesión contraria; no se permite abrir un hueco de luz en la propia vivienda sin pagar un impuesto; ni tener vistas a un patio, un jardín, un huerto sin el consentimiento del dueño; ni pasear por un parque o un recinto contra la voluntad del propietario; y, en cambio, se permite a cada cual encerrarse y cercarse. Todas estas prohibiciones son otras tantas interdicciones sacramentales, no solo de la tierra, sino también del aire y del agua. Todos nosotros, proletarios, estamos excomulgados por la propiedad: Terra, et aqua, et aere, et igne interdicti sumus.

La apropiación del más firme de los elementos no ha podido hacerse sin la apropiación de los otros tres, puesto que, según el derecho francés y el derecho romano, la propiedad de la superficie implica la propiedad de lo de arriba y de lo de abajo: Cujus est solum, ejus est usque ad cœlum.

[…]

Desde el ángulo en que se la considere, en cuanto se quiere ahondar, la cuestión de la propiedad conduce a la igualdad. No insistiré más sobre la distinción de cosas que pueden o no pueden ser apropiadas: en este punto economistas y jurisconsultos rivalizan en necedades. El Código civil, después de haber dado la definición de la propiedad, guarda silencio sobre las cosas susceptibles o no de apropiación y, cuando habla de las que están en el comercio, lo hace siempre sin determinar nada y sin definir nada. Y, sin embargo, no han faltado luces: son máximas triviales esas que dicen Ad reges potestas omnium pertinet, ad singulos proprietas; Omnia rex imperio possidet, singuli dominio [79] . ¡La soberanía social opuesta a la propiedad individual! ¿No diría uno que se trata de una profecía legalista, de un oráculo republicano? Los ejemplos mismos se ofrecían en tropel: antaño los bienes de la Iglesia, los dominios de la Corona, los feudos de la nobleza eran inalienables e imprescriptibles. Si, en lugar de abolir ese privilegio, la Asamblea Constituyente lo hubiera extendido a cada ciudadano; si hubiera declarado que el derecho al trabajo, lo mismo que la libertad, no puede perderse jamás, en ese mismo momento la revolución habría quedado consumada y no nos habría quedado más que una tarea de perfeccionamiento.

§ 2.º El consentimiento universal no justifica la propiedad

En el texto de Say citado antes, no se ve claramente si hace depender el derecho de propiedad del carácter no fugitivo del suelo o del supuesto consentimiento que todos los hombres han dado a esa apropiación. Tal es la construcción de su frase, que admite igualmente uno u otro sentido, o incluso ambos a la vez; de modo que se podría sostener que el autor ha querido decir: dado que el derecho de propiedad resulta originariamente del ejercicio de la voluntad, el carácter fijo del suelo dio ocasión a su aplicación a la tierra, y el consentimiento universal ha sancionado posteriormente esa aplicación.

Sea como fuere, ¿podían los hombres legitimar la propiedad mediante su mutuo asentimiento? Lo niego. Tal contrato, aunque lo redactasen Grocio, Montesquieu y J.-J. Rousseau y estuviera revestido con las firmas del género humano, sería nulo de pleno derecho, y el acta que se levantase sería ilegal. El hombre no puede renunciar al trabajo más que a la libertad; ahora bien, reconocer el derecho de propiedad territorial es renunciar al trabajo, puesto que es abdicar su medio, es transigir sobre un derecho natural y despojarse de la cualidad de hombre.

Pero supongamos que ese consentimiento tácito o formal, del que se pretende hacer uso, haya existido; ¿qué resultaría de ello? Evidentemente, que las renuncias habrían sido recíprocas: no se abandona un derecho sin obtener a cambio un equivalente. Volvemos así a la igualdad, condición sine qua non de toda apropiación; de suerte que, después de haber justificado la propiedad por el consentimiento universal –es decir, por la igualdad–, se está obligado a justificar por la propiedad la desigualdad de condiciones. Jamás se saldrá de este dilema. En efecto, si, según los términos del pacto social, la propiedad tiene por condición la igualdad, en el momento en que esta igualdad ya no existe, el pacto queda roto y toda propiedad se convierte en usurpación. No se gana, pues, nada con ese pretendido consentimiento de todos los hombres.

§ 3.º La prescripción jamás se puede adquirir en favor de la propiedad

El derecho de propiedad fue el comienzo del mal sobre la tierra, el

primer eslabón de esta larga cadena de crímenes y miserias que el género humano arrastra desde su nacimiento; la mentira de las prescripciones es el hechizo funesto arrojado sobre los espíritus, la palabra de muerte soplada a las conciencias para detener el progreso del hombre hacia la verdad y mantener la idolatría del error.

El Código define la prescripción como «un medio de adquirir y de liberarse en el transcurso del tiempo» [80] . Aplicando esta definición a las ideas y a las creencias, se puede emplear la palabra prescripción para designar el favor constante del que gozan las viejas supersticiones, cualquiera que sea su objeto; la oposición, a menudo furiosa y sangrienta, que en todas las épocas hallan las nuevas creencias y hace del sabio un mártir. No hay principio, ni descubrimiento, ni pensamiento generoso que, al entrar en el mundo, no haya encontrado una formidable barrera de opiniones adquiridas como una conjuración de todos los antiguos prejuicios. Prescripciones contra la razón, prescripciones contra los hechos, prescripciones contra toda verdad hasta entonces desconocida: he aquí el resumen de la filosofía del statu quo y el símbolo de los conservadores de todos los siglos.

[…]

Todo el mundo sabe que hay derechos que no pueden prescribir. Y, por lo que respecta a las cosas que pueden adquirirse por el transcurso del tiempo, nadie ignora que la prescripción exige ciertas condiciones, y que la omisión de una sola de ellas la vuelve nula. Si es cierto, por ejemplo, que la posesión de los propietarios ha sido civil, pública, pacífica e ininterrumpida, no es menos cierto que carece de justo título, puesto que los únicos títulos que hace valer –la ocupación y el trabajo– prueban tanto en favor del propietario demandante como del propietario demandado.

Otra razón por la cual la prescripción no puede invocarse en favor de la propiedad –razón tomada del punto más sutil de la jurisprudencia– es que el derecho de posesión inmobiliaria forma parte de un derecho universal que, en las épocas más desastrosas de la humanidad, no ha perecido jamás por completo; y basta que los proletarios prueben que han ejercido siempre alguna parte de ese derecho para ser reintegrados en su totalidad. Aquel, por ejemplo, que tiene el derecho universal de poseer, dar, cambiar, prestar, arrendar, vender, transformar o destruir una cosa, conserva ese derecho entero por el solo acto de prestar, aunque nunca haya manifestado de otro modo su dominio; del mismo modo veremos que la igualdad de los bienes, la igualdad de derechos, la libertad, la voluntad, la personalidad son

expresiones idénticas de una sola y misma cosa: el derecho de conservación y de reproducción, en una palabra, el derecho a vivir, contra el cual la prescripción no puede empezar a correr sino después de la exterminación de las personas.

Por último, en cuanto al tiempo requerido para prescribir, sería superfluo mostrar que el derecho de propiedad en general no puede adquirirse por ninguna posesión de diez, veinte, cien, mil o cien mil años; y que mientras quede una sola cabeza humana capaz de comprender y de impugnar el derecho de propiedad, ese derecho no será jamás prescrito. Pues no se trata de un principio de jurisprudencia, de un axioma de la razón, como de un hecho accidental y contingente: la posesión de un hombre puede prescribir contra la posesión de otro hombre; pero, del mismo modo que el poseedor no puede prescribir contra sí mismo, la razón tiene siempre la facultad de revisarse y corregirse, y el error pasado no la obliga para el porvenir. La razón es eterna e inmutable; la institución de la propiedad, obra de la razón ignorante, puede ser abrogada por una razón mejor instruida: así, la propiedad no puede fundarse en la prescripción. Todo esto es tan sólido y tan verdadero, que precisamente sobre estos fundamentos se ha establecido la máxima de que, en materia de prescripción, el error de derecho no beneficia a nadie.

Pero sería infiel a mi método, y el lector tendría derecho a acusarme de charlatanismo y de engaño, si no tuviera nada mejor que decirle sobre la prescripción. He mostrado anteriormente que la apropiación de la tierra es ilegal y que, suponiendo que no lo fuese, solo se seguiría de ello una cosa: la igualdad de las propiedades; he mostrado, en segundo lugar, que el consentimiento universal no prueba nada en favor de la propiedad y que, si probara algo, sería de nuevo la igualdad de las propiedades. Me queda demostrar que la prescripción, si pudiera ser admitida, presupone la igualdad de las propiedades.

Esta demostración no será ni larga ni difícil: bastará recordar los motivos que han llevado a introducir la prescripción.

Según ciertos autores, la prescripción es un medio de orden público, una restauración, en ciertos casos, del modo primitivo de adquirir, una ficción del derecho civil que toma toda su fuerza de la necesidad de terminar las contiendas que de otro modo no podrían zanjarse. Pues, como dice Grocio, el tiempo no tiene por sí mismo ninguna virtud efectiva: todo ocurre en el tiempo, pero nada se hace por el tiempo; la prescripción, o derecho de adquirir por el transcurso del tiempo, es, pues, una ficción de la ley civil, adoptada por convención.

Pero toda propiedad ha comenzado necesariamente por la prescripción, o, como decían los latinos, por la usucapion, es decir, por la posesión continuada: pregunto entonces, en primer lugar, cómo puede la posesión convertirse, por el transcurso del tiempo, en propiedad. Alargad la posesión cuanto queráis; amontonad años y siglos: jamás lograréis que la duración –que por sí misma nada crea, nada cambia, nada modifica– transforme al usufructuario en propietario. Que el derecho civil reconozca a un poseedor de buena fe, establecido desde hace muchos años en su disfrute, el derecho a no poder ser desposeído por un recién llegado, no hace ahí sino confirmar un derecho ya respetado; aplicada de ese modo, la prescripción solo significa que en la posesión, comenzada veinte, treinta o cien años atrás, se mantendrá el ocupante. Pero cuando la ley declara que el transcurso del tiempo cambia al poseedor en propietario, supone que un derecho puede ser creado sin causa que lo produzca; cambia la cualidad del sujeto sin motivo y decide sobre lo que no está en litigio: sale de sus atribuciones. El orden público y la seguridad de los ciudadanos solo exigían la garantía de las posesiones, ¿por qué ha creado la ley propiedades? La prescripción era como un seguro en el porvenir, ¿por qué hace de ella un principio de privilegio?

Así, el origen de la prescripción es idéntico al de la propiedad misma, y, puesto que esta no ha podido legitimarse sino con la condición formal de igualdad, la prescripción es también una de las mil formas que ha revestido la necesidad de conservar esa preciosa igualdad. Y esto no es una consecuencia caprichosa o interesada: la prueba está escrita en todos los códigos.

En efecto, si todos los pueblos han reconocido, por un instinto de justicia y de conservación, la utilidad y la necesidad de la prescripción, y si su propósito ha sido velar por los intereses del poseedor, ¿podían no hacer nada por el ciudadano ausente, arrojado lejos de su familia y de su patria por el comercio, la guerra o el cautiverio, imposibilitado de ejercer cualquier acto de posesión? No. Por eso, en el mismo tiempo en que la prescripción se introducía en las leyes, se admitía que la propiedad se conserva por la sola voluntad, nudo animo. Ahora bien, si la propiedad se conserva por la sola voluntad, si solo puede perderse por el hecho del propietario, ¿cómo puede ser útil la prescripción? ¿Cómo se atreve la ley a presumir que el propietario, que conserva por la sola intención, ha tenido la intención de abandonar lo que ha dejado prescribir, y qué lapso de tiempo puede autorizar semejante conjetura? ¿Y con qué derecho castigaría la ley la ausencia del propietario despojándolo de su bien? ¡Cómo! Hemos encontrado hace un momento que la prescripción y la propiedad eran cosas idénticas, y ahora encontramos que son cosas

que se destruyen recíprocamente.

[…]

Por muchas sutilezas en las que se quiera entrar, la prescripción es contradicción de la propiedad; o, mejor, prescripción y propiedad son dos formas de un solo y mismo principio, pero formas que se sirven recíprocamente de correctivo; y no es una de las menores torpezas de la jurisprudencia antigua y moderna haber pretendido conciliarlas. En efecto, si en el establecimiento de la propiedad no vemos más que el deseo de garantizar a cada uno su parte de suelo y su derecho al trabajo; si, en la separación de la nuda propiedad respecto de la posesión, no vemos más que un refugio abierto a los ausentes, a los huérfanos, a todos aquellos que no pueden conocer o defender sus derechos; si, en la prescripción, no vemos más que un medio, ya sea de rechazar pretensiones injustas y usurpaciones, ya sea de terminar los pleitos suscitados por las sustituciones de poseedores, reconoceremos, en estas formas diversas de la justicia humana, los esfuerzos espontáneos de la razón acudiendo en auxilio del instinto social; veremos, en esta reserva de todos los derechos, el sentimiento de la igualdad, la tendencia constante al nivelamiento. Y, tras reflexionar, encontraremos, en la exageración misma de los principios, la confirmación de nuestra doctrina: puesto que, si la igualdad de las condiciones y la asociación universal no se han realizado más pronto, ha sido porque el genio de los legisladores y el falso saber de los jueces debían, por un tiempo, obstaculizar el buen sentido popular; y porque, mientras un relámpago de verdad iluminaba las sociedades primitivas, las primeras especulaciones de los jefes no podían engendrar más que tinieblas.

Después de las primeras convenciones, de los esbozos de leyes y constituciones, que fueron la expresión de las primeras necesidades, la misión de los hombres de ley debía ser reformar lo que hubiera de malo en la legislación, completar lo que quedara defectuoso, conciliar mediante mejores definiciones lo que pareciera contradictorio; en vez de eso, se han atenido al sentido literal de las leyes, contentándose con el papel servil de comentaristas y glosadores. Tomando por axiomas de eterna e infalible verdad las inspiraciones de una razón necesariamente débil y falible, arrastrados por la opinión general, subyugados por la religión de los textos, han sentado siempre como principio, a imitación de los teólogos, que es indudablemente verdadero aquello que es admitido universalmente, en todas partes y siempre (quod ab omnibus, quod ubique, quod semper), como si una creencia general, aunque espontánea, probase otra cosa que una apariencia general. No nos engañemos: la opinión de todos los pueblos

puede servir para constatar la aprehensión de un hecho, el sentimiento vago de una ley; nada puede enseñarnos ni sobre el hecho ni sobre la ley. El consentimiento del género humano es una indicación de la naturaleza y no, como dijo Cicerón, una ley de la naturaleza. Bajo la apariencia permanece oculta la verdad, en la cual puede creer la fe, pero que solo la reflexión puede conocer. Tal ha sido el progreso del espíritu humano en todo lo que concierne a los fenómenos físicos y a las creaciones del genio: ¿cómo habría de ser distinto con los hechos de conciencia y las reglas de nuestras acciones?

§ 4.º Del trabajo. Que el trabajo no tiene por sí solo, sobre las cosas de la naturaleza, ningún poder de apropiación

Vamos a demostrar, por los propios aforismos de la economía política y del derecho, es decir, por todo lo más especioso que los defensores de la propiedad pueden oponer:

1.º Que el trabajo no tiene por sí solo, sobre las cosas de la naturaleza, ningún poder de apropiación.

2.º Que, reconociendo sin embargo ese poder al trabajo, se llega a la igualdad de las propiedades, sea cual sea, por lo demás, la especie de trabajo, la rareza del producto y la desigualdad de las facultades productivas.

3.º Que, en el orden de la justicia, el trabajo destruye la propiedad.

Sigamos el ejemplo de nuestros adversarios y, a fin de no dejar a nuestro paso ni zarzas ni espinas, retomemos la cuestión desde el punto más alto posible.

El señor Ch. Comte, Tratado de la propiedad: «Francia, considerada como nación, tiene un territorio que le es propio».

Francia, como un solo hombre, posee un territorio que explota, pero no es su propietaria. Entre las naciones sucede como entre los individuos: son usuarias y trabajadoras; solo por abuso de lenguaje se les atribuye el dominio del suelo. El derecho de usar y abusar no

pertenece al pueblo más que al individuo. Y llegará el tiempo en que la guerra emprendida para reprimir el abuso del suelo en un país será una guerra sagrada.

Así pues, el señor Ch. Comte, que se propone explicar cómo se forma la propiedad y que empieza suponiendo que una nación es propietaria, cae en el sofisma llamado petición de principio; desde ese momento, toda su argumentación queda arruinada.

[…]

Decir que la propiedad es hija del trabajo y, a continuación, dar al trabajo una propiedad como medio de ejercitarlo es, si no me equivoco, un círculo vicioso. Las contradicciones no dejan de aflorar.

Para transformar la posesión en propiedad hace falta algo más que el trabajo; de otro modo, el hombre dejaría de ser propietario en cuanto dejase de ser trabajador. Ahora bien, lo que hace la propiedad, según la ley, es la posesión inmemorial, incontestada, en una palabra, la prescripción; el trabajo solo es el signo sensible, el acto material por el cual se manifiesta la ocupación. Si, pues, el cultivador sigue siendo propietario después de haber dejado de trabajar y producir; si su posesión, primero concedida, luego tolerada, llega a ser finalmente inalienable, es por obra de la ley civil y en virtud del principio de ocupación. Esto es tan cierto que no hay contrato de venta, ni arrendamiento rústico o urbano, ni constitución de renta que no lo presuponga.

[…]

He aquí, pues, resuelto un primer punto: la propiedad del producto, aun admitiendo que se conceda, no arrastra la propiedad del instrumento; eso no me parece requerir una demostración más amplia. Hay identidad entre el soldado poseedor de sus armas, el albañil poseedor de los materiales que se le confían, el pescador poseedor de las aguas, el cazador poseedor de los campos y los bosques y el cultivador poseedor de las tierras: todos serán, si se quiere, propietarios de sus productos; ninguno es propietario de sus instrumentos. El derecho al producto es exclusivo (jus in re); el derecho a los medios es común (jus ad rem).

§ 5.º Que el trabajo conduce a la igualdad en las propiedades

Concedamos, no obstante, que el trabajo confiere un derecho de propiedad sobre la materia: ¿por qué ese principio no es universal? ¿Por qué se restringe a un pequeño número y se le niega a la multitud de trabajadores? Un filósofo, sosteniendo que los animales nacieron de la tierra recalentada por los rayos del sol, aproximadamente como los hongos, y a quien se preguntaba por qué la tierra ya no produce nada de ese modo, respondió: «Porque está vieja y ha perdido su fecundidad». ¿Acaso el trabajo, antaño tan fecundo, se ha vuelto estéril? ¿Por qué ya no adquiere el arrendatario, mediante el trabajo, esa tierra que el trabajo otorgó en otro tiempo al propietario? Se dice que es porque ya está apropiada. Eso no es responder. El talento y el trabajo de un arrendatario elevan el producto de una finca al doble: este excedente es creación del arrendatario. Supongamos que el dueño, por rara moderación, no llegue a apropiarse ese producto aumentando la renta y que permita al cultivador gozar de su obra: la justicia no queda satisfecha por eso. El arrendatario, al mejorar el suelo, ha creado un valor nuevo en la propiedad; por tanto, tiene derecho a una parte de la propiedad. Si la finca valía originalmente cien mil francos y, por los trabajos del arrendatario, ha adquirido un valor de ciento cincuenta mil, aquel, productor de esa plusvalía, es legítimo propietario de la tercera parte de la finca. El señor Ch. Comte no podría haber impugnado esta doctrina, pues él es quien ha dicho: «Los hombres que hacen la tierra más fértil no son menos útiles a sus semejantes que si creasen una nueva extensión de ella».

¿Por qué, entonces, no se aplica esa regla al que mejora las condiciones de la tierra igual que al que la rotura? Por el trabajo del primero la tierra vale 1, por el trabajo del segundo vale 2; por parte de uno y otro se ha creado un valor igual: ¿por qué no se les concedería igual propiedad? A menos que se invoque de nuevo el derecho de primer ocupante, desafío a que se oponga algo sólido a esto.

Pero, se dirá, aunque se concediera lo que usted pide, no se lograría una división mucho mayor de las propiedades. Las tierras no aumentan indefinidamente de valor: después de dos o tres cultivos alcanzan rápidamente su máximo de fecundidad. Lo que la agronomía añade procede más bien del progreso de las ciencias y de la difusión de los conocimientos que de la habilidad de los labradores. Así pues, añadir algunos trabajadores a la masa de los propietarios no sería un gran argumento contra la propiedad.

Efectivamente, sería una conclusión bien mezquina la de este debate si

nuestros esfuerzos solo concluyeran en extender el privilegio del suelo y el monopolio de la industria, emancipando apenas a unos centenares de trabajadores existiendo millones de propietarios. Sería también una mala comprensión de nuestro propio pensamiento y prueba de poca inteligencia y lógica.

Si el trabajador que añade valor a la cosa tiene derecho a la propiedad, también lo adquiere el que mantiene ese valor. Pues ¿qué es mantener? Es añadir sin cesar, crear de manera continuada. ¿Qué es cultivar? Es aportar valor al suelo año tras año y, mediante esta creación anualmente renovada, impedir que el valor de la tierra disminuya o se destruya. Admitiendo, pues, la propiedad como racional y legítima, admitiendo la renta como equitativa y justa, digo que quien cultiva adquiere la propiedad en el mismo título que quien rotura y quien mejora; y que, cada vez que un aparcero paga su renta, obtiene sobre el campo confiado a sus cuidados una fracción de propiedad cuyo denominador es igual a la cuota de esa renta. Si salimos de aquí caemos en el arbitrio y la tiranía, reconocemos privilegios de casta, sancionamos la servidumbre.

Quienquiera que trabaja se convierte en propietario: este hecho no puede negarse con arreglo a los principios actuales de la economía política y del derecho. Y cuando digo propietario no entiendo solamente, como nuestros economistas hipócritas, propietario de sus haberes y de su salario; quiero decir propietario del valor que crea y cuyo beneficio obtiene únicamente el amo.

Como todo esto atañe a la teoría de los salarios y de la distribución de los productos –materia que todavía no ha sido razonablemente esclarecida–, pido permiso para insistir en ello. Esta discusión no será inútil para la causa. Mucha gente habla de admitir a los obreros a participar en los productos y los beneficios, pero esa participación que se reclama para ellos es de pura beneficencia, nunca se ha demostrado, ni siquiera sospechado, que sea un derecho natural, necesario, inherente al trabajo, inseparable de la condición de productor incluso en el último de los peones.

Esta es mi proposición: El trabajador conserva, incluso después de haber recibido su salario, un derecho natural de propiedad sobre la cosa que ha producido.

Sigo citando al señor Ch. Comte:

Unos obreros son empleados en desecar un pantano, en arrancar los árboles y las malezas, en una palabra, en limpiar el suelo: aumentan su valor, hacen de él una propiedad más considerable; el valor que añaden les es pagado con los alimentos que se les dan y con el precio de sus jornadas, y ese valor se convierte en propiedad del capitalista.

Ese precio no basta: el trabajo de los obreros ha creado un valor, ahora bien, ese valor es su propiedad. Pero ellos no lo han vendido ni cambiado, y usted, capitalista, no lo ha adquirido. Que tenga usted un derecho parcial sobre el conjunto por los suministros que ha concedido y las subsistencias que ha procurado, nada más justo: usted ha contribuido a la producción y debe tener parte en el disfrute. Pero su derecho no anula el de los obreros, que, pese a usted, han sido sus colegas en la obra de producir. ¿Qué habla usted de salarios? El dinero con que paga usted las jornadas de los trabajadores apenas compensaría unos pocos años de la posesión perpetua que ellos ceden. El salario es el gasto que exige el mantenimiento y la reparación diaria del trabajador; se equivoca usted al ver en él el precio de una venta. El obrero no ha vendido nada: no conoce ni su derecho ni el alcance de la cesión que ha hecho, ni el sentido del contrato que usted pretende haber celebrado con él. Por su parte, ignorancia completa; por la suya, error y sorpresa, cuando no es robo y fraude.

[…]

En este siglo de moralidad burguesa en que he tenido la dicha de nacer, el sentido moral está tan confundido que no me sorprendería en absoluto oír preguntar a más de un honrado propietario qué es lo que hay en todo esto de injusto o ilegítimo. ¡Pobre criatura! ¡Cadáver galvanizado! ¿Cómo esperar convenceros si el robo en acción no os parece manifiesto? Un hombre, con suaves e insinuantes palabras, encuentra el secreto de hacer que los demás contribuyan a su propio establecimiento; luego, una vez enriquecido por el esfuerzo común, se niega, en las mismas condiciones que él mismo ha dictado, a procurar el bienestar de aquellos que hicieron su fortuna; y preguntáis qué hay de fraudulento en tal conducta. Con el pretexto de que ha pagado a sus obreros, de que nada les debe ya, de que no le conviene ponerse al servicio de otros mientras sus ocupaciones propias le reclaman, se niega, digo, a ayudar a los demás a establecerse como ellos le ayudaron a él; y cuando estos trabajadores abandonados, incapaces en su aislamiento, caen en la necesidad de convertir en dinero su participación en el trabajo sobre la tierra, él, ese propietario ingrato, ese embaucador advenedizo, está listo para consumar su expoliación y

su ruina. ¿Y encontráis eso justo? ¡Cuidado! Leo en vuestros ojos sorprendidos el reproche de una conciencia culpable más que el ingenuo asombro de la ignorancia [81] .

El capitalista –se dice– ha pagado las jornadas de los obreros. Para ser exactos, hay que decir que ha pagado tantas veces una jornada cuantos trabajadores ha empleado cada día, lo que no es en absoluto lo mismo. Porque esa fuerza inmensa que resulta de la unión y la armonía de los trabajadores, de la convergencia y simultaneidad de sus esfuerzos, no la ha pagado. Doscientos operarios han levantado en pocas horas el obelisco de Lúxor; ¿se supone que un solo hombre, en doscientos días, habría podido conseguirlo? Sin embargo, en la cuenta del capitalista, la suma de los salarios habría sido la misma. Pues bien, un desierto que poner en cultivo, una casa que construir, una fábrica que explotar son el obelisco que ha de levantarse, una montaña que ha de desplazarse. La más pequeña fortuna, el establecimiento más modesto, la puesta en marcha de la industria más humilde exigen un concurso de trabajos y talentos tan diversos que un solo hombre jamás bastaría. Sorprende que los economistas no lo hayan advertido. Hagamos, pues, la balanza entre lo que el capitalista ha recibido y lo que ha pagado [82] .

El trabajador necesita un salario que le permita vivir mientras trabaja, porque solo produce a la vez que puede consumir. Quienquiera que ocupa a un hombre le debe alimento y unos gastos de conservación, o un salario equivalente. Es la primera parte que hay que prever en toda producción. Concedo, por el momento, que a este respecto el capitalista ha cumplido debidamente.

El trabajador debe encontrar en su trabajo, además de su subsistencia actual, una garantía de su subsistencia futura, so pena de agotarse la fuente de todo producto y anularse su capacidad productiva; en otras palabras, el trabajo por hacer ha de renacer continuamente del trabajo hecho: tal es la ley universal de la reproducción. Así el cultivador propietario halla: 1.º En sus cosechas, los medios no solo de vivir él y su familia, sino de mantener y mejorar su capital, de criar ganado, en una palabra, de seguir trabajando y reproduciendo; 2.º En la propiedad de un instrumento productivo, la garantía permanente de un fondo de explotación y de trabajo.

¿Cuál es la base de explotación del que arrienda sus servicios? La supuesta necesidad que el propietario tiene de él, y la voluntad que generosamente se le atribuye de emplearlo. Como antaño el colono tenía su tierra por la espléndida generosidad del señor, así hoy el obrero tiene su trabajo gracias a la benevolencia y las necesidades del

propietario: es lo que se llama un poseedor a título precario [83] . Pero esa condición precaria es una injusticia, pues implica desigualdad en el mercado. El salario del trabajador apenas sobrepasa su consumo corriente y no le asegura el salario de mañana, mientras que el capitalista encuentra en el instrumento producido por el trabajador un elemento de independencia y de seguridad para el futuro.

Ahora bien, ese fermento reproductor, ese germen eterno de vida, esa preparación de un fondo y de instrumentos de producción es lo que el capitalista debe al productor y nunca le devuelve; y es esa negativa fraudulenta lo que produce la indigencia del trabajador, el lujo del ocioso y la desigualdad de condiciones. En esto consiste esencialmente lo que tan bien se ha llamado explotación del hombre por el hombre.

Una de estas tres cosas: o el trabajador tendrá parte en la cosa que produce con un jefe, hecha la deducción de todos los salarios; o el jefe devolverá al trabajador un equivalente en servicios productivos; o bien se obligará a darle trabajo siempre. Reparto del producto, reciprocidad de servicios o garantía de trabajo permanente: el capitalista no puede escapar a esta alternativa. Sin embargo, es evidente que no puede satisfacer la segunda ni la tercera de estas condiciones: no puede ponerse al servicio de los millares de obreros que, directa o indirectamente, han contribuido a su establecimiento, ni emplearlos a todos y para siempre. Queda, pues, el reparto de la propiedad. Pero si la propiedad se reparte, todas las condiciones serán iguales; ya no habrá grandes capitalistas ni grandes propietarios [84] .

Por tanto, cuando el señor Ch. Comte, prosiguiendo su hipótesis, nos muestra a su capitalista adquiriendo sucesivamente la propiedad de todas las cosas que paga, se hunde cada vez más en su deplorable paralogismo. Y como su argumentación no cambia, nuestra respuesta vuelve siempre.

Otros obreros se emplean en construir edificios: unos extraen la piedra de la cantera, otros la transportan, otros la tallan, otros la colocan. Cada uno de ellos añade a la materia que pasa por sus manos un cierto valor, y ese valor, producto de su trabajo, es su propiedad. Lo vende, a medida que lo forma, al propietario, que le paga su precio en alimentos y salarios.

Divide et impera: divide y reinarás; divide y te harás rico; divide y

engañarás a los hombres, y burlarás su razón y harás escarnio de la justicia. Separad a los trabajadores unos de otros, y es posible que la jornada pagada a cada uno sobrepase el valor de cada producto individual; pero no es eso lo que está en discusión. Una fuerza de mil hombres actuando durante veinte días ha sido pagada como lo sería la fuerza de uno solo por cincuenta y cinco años; pero esa fuerza de mil ha hecho en veinte días lo que la fuerza de uno, repitiendo su esfuerzo durante un millón de siglos, no lograría: ¿es equitativo el trato? Una vez más, no: cuando habéis pagado todas las fuerzas individuales, no habéis pagado la fuerza colectiva; por consiguiente, queda siempre un derecho de propiedad colectiva que no habéis adquirido y de la cual disfrutáis injustamente.

Concedo que un salario de veinte días sea suficiente para que esa multitud se alimente, se aloje y se vista durante veinte días; si el trabajo cesa al expirar ese plazo, ¿qué será de ella si, a medida que crea, va abandonando sus obras a los propietarios? Mientras el propietario, sólidamente asentado gracias al concurso de todos los trabajadores, vive seguro y ya no teme que le falten trabajo y pan, el obrero no tiene esperanza sino en la benevolencia de ese mismo propietario, al que ha vendido e hipotecado su libertad. Si, pues, el propietario, atrincherado en su suficiencia y su derecho, se niega a ocupar al obrero, ¿cómo vivirá este? Habrá preparado un excelente terreno y no sembrará en él; habrá edificado una casa cómoda y espléndida y no se alojará en ella; habrá producido de todo y no disfrutará de nada.

Avanzamos por el trabajo hacia la igualdad; cada paso que damos nos acerca más a ella, y si la fuerza, la diligencia, la industria de los trabajadores fuesen iguales, es evidente que las fortunas lo serían también. En efecto, si, como se pretende y como hemos admitido, el trabajador es propietario del valor que crea, se sigue:

1.º Que el trabajador adquiere a costa del propietario ocioso.

2.º Que, siendo necesariamente colectiva toda producción, el obrero tiene derecho, en proporción a su trabajo, a la participación en los productos y los beneficios.

3.º Que todo capital acumulado, siendo una propiedad social, no puede pertenecer en exclusiva a nadie.

Estas consecuencias son irrefutables; bastarían por sí solas para

trastocar toda nuestra economía y cambiar nuestras instituciones y nuestras leyes. ¿Por qué quienes han enunciado el principio se niegan ahora a seguirlo? ¿Por qué Say, Comte, Hennequin y otros, después de haber dicho que la propiedad viene del trabajo, buscan luego inmovilizarla mediante la ocupación y la prescripción?

Pero dejemos a esos sofistas en sus contradicciones y su ceguera; el buen sentido popular hará justicia de sus equívocos. Apresurémonos a iluminarlo y mostrarle el camino. La igualdad se acerca. Ya solo nos separa de ella un corto intervalo y no tardaremos en franquearlo.

[…]

§ 8.º Que, en el orden de la justicia, el trabajo destruye la propiedad

Esta proposición es consecuencia de los dos párrafos precedentes, que resumiremos primero [85] .

El hombre aislado solo puede cubrir una parte muy pequeña de sus necesidades; toda su fuerza está en la sociedad y en la combinación inteligente del esfuerzo universal. La división y simultaneidad del trabajo multiplica la cantidad y variedad de los productos; la especialidad de las funciones aumenta la calidad de las cosas consumibles.

No hay, pues, hombre alguno que no viva del producto de varios miles de industrias diferentes; ningún trabajador que no reciba de la sociedad entera su consumo y, con su consumo, los medios de reproducirse. ¿Quién se atrevería a decir, en efecto: «Produzco yo solo lo que consumo, no necesito a nadie»? El labrador que los antiguos economistas consideraban el único verdadero productor, el labrador alojado, amueblado, vestido, alimentado, asistido por el albañil, el carpintero, el sastre, el molinero, el panadero, el carnicero, el tendero, el herrero, etc., el labrador, digo, ¿puede presumir de producir solo?

El consumo de cada uno está facilitado por todos los demás. La misma razón hace que la producción de cada cual suponga la producción de todos. Un producto no puede darse sin otro producto, una industria aislada es cosa imposible. ¿Cuál sería la cosecha del labrador si otros no fabricasen para él graneros, carros, arados, ropas, etc.? ¿Qué haría

el sabio sin el librero, el impresor sin el fundidor y el mecánico, y estos sin una multitud de otras industrias? No prolonguemos esta enumeración, demasiado fácil de extender, so pena de que se nos acuse de caer en lugares comunes. Todas las industrias se reúnen, por relaciones recíprocas, en un único haz. Todas las producciones se sirven recíprocamente de fin y de medio. Todas las variedades de talentos no son más que una serie de metamorfosis de lo inferior a lo superior.

Pues bien, este hecho incontestable e incontestado de la participación general en cada especie de producto tiene por resultado hacer comunes todas las producciones particulares. Cada producto, al salir de manos del productor, se encuentra de antemano hipotecado en favor de la sociedad. El propio productor no tiene derecho a su producto más que por una fracción cuyo denominador es igual al número de individuos que componen la sociedad. Es cierto que, en compensación, ese productor tiene derecho a todos los productos distintos del suyo, de modo que la acción hipotecaria le corresponde contra todos, del mismo modo que se concede a todos contra él. Pero ¿no se ve que esa reciprocidad de hipotecas, lejos de permitir la propiedad, destruye hasta la posesión? El trabajador ni siquiera es poseedor de su producto: apenas lo ha concluido cuando la sociedad lo reclama.

No obstante –se dirá–, aunque así fuera, aunque el producto no perteneciera al productor, en la medida en que la sociedad da a cada trabajador un equivalente de su producto, ese equivalente, ese salario, esa recompensa, ese emolumento se convierte en propiedad. ¿Negaréis que esa propiedad es, al fin, legítima? Y si el trabajador, en lugar de consumir íntegramente su salario, hace algo de dinero, ¿quién podrá arrebatárselo?

El trabajador ni siquiera es propietario del precio de su trabajo ni tiene sobre él la disposición absoluta. No dejemos que nos ciegue una falsa justicia: lo que se concede al trabajador a cambio de su producto no se le da como recompensa de un trabajo hecho, sino como suministro y anticipo de un trabajo por hacer. Consumimos antes de producir; el trabajador, al final del día, puede decir: «He pagado mi gasto de ayer; mañana pagaré mi gasto de hoy». En cada instante de su vida, el miembro de la sociedad está en descubierto en su cuenta corriente, y muere sin haber podido saldarla. ¿Cómo podría acumular alguna riqueza?

Se habla de hacer dinero, es el estilo del propietario. Bajo un régimen de igualdad, todo ahorro que no tenga por objeto una reproducción

ulterior o un disfrute es imposible. ¿Por qué? Porque, no pudiendo esa reserva convertirse en capital, se encuentra desde ese momento sin finalidad, deja de tener causa final.

Concluyamos:

El trabajador es, respecto de la sociedad, un deudor que necesariamente muere insolvente; el propietario es un depositario infiel que niega el depósito confiado a su custodia y pretende cobrar los días, meses y años de la misma. Los principios que acabamos de exponer pueden parecer todavía demasiado metafísicos a ciertos lectores; voy, pues, a reproducirlos en una forma más concreta, asequible a todas las mentes y fecunda en consecuencias de máximo interés. Hasta aquí he considerado la propiedad como facultad de exclusión. Ahora voy a examinarla como facultad de usurpación.

Capítulo IV. Que la propiedad es imposible

La última razón de los propietarios, el argumento fulminante que les garantiza su increíble poder, es que, según ellos, la igualdad de condiciones es imposible. «La igualdad de condiciones es una quimera», exclaman con aire resuelto; «si hoy repartís los bienes por partes iguales, mañana esa igualdad habrá desaparecido».

A esta objeción manida, que repiten en todas partes con increíble aplomo, no dejan nunca de añadir la siguiente glosa, a modo de Gloria Patri: «Si todos los hombres fueran iguales, nadie querría trabajar».

Este responsorio se canta en diversos tonos. Si todo el mundo fuera amo, nadie querría obedecer. Si ya no hubiera ricos, ¿quién haría trabajar a los pobres?… Y si ya no hubiera pobres, ¿quién trabajaría para los ricos?…

[…]

Al demostrar la imposibilidad de la propiedad, termino de probar su injusticia:

Lo que es justo, con mayor razón es útil. Lo que es útil, con mayor razón es verdadero. Lo que es verdadero, con mayor razón es posible.

En consecuencia, todo lo que surge de lo posible surge por ello mismo

de la verdad, de la utilidad, de la justicia. Así, a priori, puede considerarse la justicia de una cosa por su imposibilidad; de suerte que, si esa cosa fuera soberanamente imposible, sería soberanamente injusta.

La propiedad es física y matemáticamente imposible.

Demostración.

Axioma. La propiedad es el derecho de aubana que el propietario se atribuye sobre una cosa marcada por él con su sello [86] .

Esta proposición es un verdadero axioma. Porque:

1.º No es una definición, puesto que no expresa todo lo que encierra el derecho de propiedad: derecho de vender, de intercambiar, de donar; derecho de transformar, alterar, consumir, destruir, usar y abusar, etc. Todos esos derechos son efectos diversos de la propiedad, que pueden considerarse separadamente, pero que aquí omitimos para ocuparnos solo de uno, del derecho de aubana.

2.º Esta proposición es universalmente admitida. Nadie puede negarla sin negar los hechos, sin ser de inmediato desmentido por la práctica universal.

3.º Esta proposición es evidente, pues el hecho que expresa acompaña siempre –ya realmente, ya facultativamente– a la propiedad, y por él sobre todo, se manifiesta, se constituye, se afirma.

4.º Por último, la negación de esta proposición implica contradicción: el derecho de aubana es realmente inherente, tan íntimo a la propiedad, que donde no existe, la propiedad es nula.

Observaciones. La aubana recibe diferentes nombres según las cosas que la originan: arriendo, para las tierras; alquiler, para las casas y los muebles; renta, para los capitales colocados a perpetuidad; interés, para el dinero; beneficio, ganancia, lucro (tres cosas que no deben confundirse con el salario o precio legítimo del trabajo), para los intercambios.

La aubana, especie de regalía, de homenaje tangible y fungible, corresponde al propietario en virtud de su ocupación nominal y

metafísica: su sello está puesto sobre la cosa y esto basta para que nadie pueda ocuparla sin mi permiso.

El propietario puede conceder esta licencia por nada; habitualmente, la vende. En realidad, esa venta es un fraude y una concusión. No obstante, por la ficción legal del dominio de propiedad, esa misma venta, severamente castigada, no se sabe muy bien por qué, en otros casos se convierte para el propietario en fuente de lucro y estima.

El reconocimiento que el propietario exige por la prestación de su derecho se expresa en metálico o por un dividendo en especie del producto calculado. De suerte que, por el derecho de aubana, el propietario cosecha y no labra, consume y no produce, disfruta y no trabaja. Muy distintos de los ídolos del salmista son los dioses de la propiedad: aquellos tenían manos y no tocaban; estos, al contrario, manus habent et palpabunt.

Todo es misterioso y sobrenatural en el derecho de aubana. Ceremonias terribles acompañan a la entrada de un nuevo propietario, como antaño a la recepción de un iniciado. Es, primero, la consagración de la cosa, por la cual se hace saber a todos que han de pagar una ofrenda al propietario, cuantas veces deseen, mediando concesión obtenida y firmada por él, usar de su cosa. Segundo, el anatema, que, salvo el caso precedente, prohíbe tocar la cosa, aun en ausencia del propietario, y declara sacrílego, infame, multable, digno de ser entregado al brazo secular, a todo violador de la propiedad. Tercero, la dedicatoria, por la cual el propietario queda designado como el dios protector de la cosa, habitando mentalmente en ella, como una divinidad en su santuario. Por efecto de esta dedicatoria, la sustancia de la cosa se convierte, por así decir, en la persona del propietario, siempre presente bajo la apariencia de dicha cosa.

[…]

Los miembros de una comunidad, es verdad, no tienen nada propio. Pero la comunidad es propietaria, y propietaria no solo de los bienes, sino de las personas y de las voluntades. Es según este principio de propiedad soberana que, en toda comunidad, el trabajo –que no debe ser para el hombre sino una condición impuesta por la naturaleza– se convierte en un mandato humano y, por eso mismo, odioso. La obediencia pasiva, inconciliable con una voluntad reflexiva, se prescribe rigurosamente. La fidelidad a unos reglamentos siempre defectuosos, por muy sabios que se los suponga, no admite ninguna reclamación. La vida, el talento, todas las facultades del hombre son propiedad del Estado, que tiene derecho a hacer de ellas, según el

interés general, el uso que le plazca. Las sociedades particulares deben prohibirse severamente, a pesar de todas las simpatías y antipatías de talentos y caracteres, porque tolerarlas sería introducir pequeñas comunidades dentro de la grande y, por consiguiente, propiedades. El fuerte debe hacer la tarea del débil, aunque ese deber sea de beneficencia y no de obligación, de consejo y no de precepto. El diligente, la del perezoso, aunque eso sea injusto. El hábil, la del idiota, aunque eso sea absurdo. En fin, el hombre, despojándose de su yo, de su espontaneidad, de su genio, de sus afectos, debe aniquilarse humildemente ante la majestad y la inflexibilidad de lo común.

La comunidad es desigualdad, pero en sentido inverso al de la propiedad. La propiedad es la explotación del débil por el fuerte; la comunidad es la explotación del fuerte por el débil. En la propiedad, la desigualdad de condiciones resulta de la fuerza, con cualquier nombre que se disfrace: fuerza física e intelectual, fuerza de los acontecimientos, azar, fortuna, fuerza de la propiedad adquirida, etc. En la comunidad, la desigualdad procede de la mediocridad del talento y del trabajo, glorificada a la par que la fuerza. Esta ecuación injuriosa subleva la conciencia y exaspera al mérito. Ya que, si puede ser un deber para el fuerte socorrer al débil, quiere hacerlo por generosidad, pero nunca soportará que se le compare con él. Dadles iguales oportunidades de trabajo y salarios iguales, pero nunca permitáis que sus celos se despierten por sospechas mutuas de infidelidad en el desempeño de la tarea común.

La comunidad es opresión y servidumbre. El hombre acepta someterse a la ley del deber, servir a su patria, ayudar a sus amigos, pero quiere trabajar en lo que le place, cuando le place, cuanto le place, quiere disponer de su tiempo, obedecer solo a la necesidad, escoger sus amistades, sus distracciones, su disciplina; prestar servicio por su criterio, no mediante una orden; sacrificarse por egoísmo, no por una obligación servil. La comunidad es esencialmente contraria al libre ejercicio de nuestras facultades, a nuestras inclinaciones más nobles, a nuestros sentimientos más íntimos: todo lo que se imagine para conciliarla con las exigencias de la razón individual y de la voluntad no conduciría sino a cambiar la cosa conservando el nombre. Ahora bien, si buscamos la verdad de buena fe, debemos evitar las disputas de palabras.

Así, la comunidad viola la autonomía de la conciencia y la igualdad: la primera, comprimiendo la espontaneidad del espíritu y del corazón, el libre albedrío en la acción y en el pensamiento; la segunda, recompensando con una igualdad de bienestar el trabajo y la pereza, el talento y la estupidez, el vicio incluso y la virtud. Por lo demás, si la

propiedad es imposible por la emulación de adquirir, la comunidad no tardaría en serlo por la emulación de holgazanería.

[…]

§ 3. Determinación de la tercera forma social. Conclusión

La comunidad busca la igualdad y la ley; la propiedad, nacida de la autonomía de la razón y del sentimiento del mérito personal, quiere por encima de todo la independencia y la proporcionalidad.

Pero la comunidad, tomando la uniformidad por ley y el igualamiento por igualdad, se vuelve tiránica e injusta; la propiedad, por su despotismo y sus usurpaciones, pronto se muestra opresiva e insociable. Lo que la comunidad y la propiedad quieren es bueno; lo que producen una y otra es malo. ¿Y por qué? Porque ambas son exclusivistas y desconocen, cada una por su lado, dos elementos de la sociedad. La comunidad rechaza la independencia y la proporcionalidad; la propiedad no satisface a la igualdad y a la ley. Ahora bien, si concebimos una sociedad fundada sobre estos cuatro principios, igualdad, ley, independencia, proporcionalidad, hallamos:

1.º Que la igualdad, consistiendo únicamente en la igualdad de condiciones, es decir, de medios, y no en la igualdad de bienestar –la cual, con medios iguales, debe ser obra del trabajador–, no viola de ninguna manera la justicia y la equidad.

2.º Que la ley, resultando de la ciencia de los hechos y, por consiguiente, apoyándose en la misma necesidad, nunca choca con la independencia.

3.º Que la independencia respectiva de los individuos, o la autonomía de la razón privada, derivando de la diferencia de talentos y capacidades, puede existir sin peligro dentro de los límites de la ley.

4.º Que la proporcionalidad, admitida solo en la esfera de la inteligencia y del sentimiento, y no en la de las cosas físicas, puede observarse sin violar la justicia o la igualdad social.

A esta tercera forma de sociedad, síntesis de la comunidad y de la propiedad, la llamaremos libertad.

Para determinar la libertad, pues, no reunimos sin discernimiento comunidad y propiedad, lo que sería un eclecticismo absurdo. Investigamos por un método analítico lo que cada una contiene de verdadero, conforme al anhelo de la naturaleza y a las leyes de la sociabilidad; eliminamos lo que encierran de elementos extraños. Y el resultado da una expresión adecuada a la forma natural de la sociedad humana, en una palabra, la libertad.

La libertad es igualdad, porque la libertad solo existe en el estado social, y fuera de la igualdad no hay sociedad. La libertad es anarquía, porque no admite el gobierno de la voluntad, sino únicamente la autoridad de la ley, es decir, de la necesidad. La libertad es variedad infinita, porque respeta todas las voluntades dentro de los límites de la ley. La libertad es proporcionalidad, porque deja espacio a la ambición del mérito y a la emulación de la gloria.

Podemos decir ahora lo mismo que el señor Cousin: «Nuestro principio es verdadero, es bueno, es social. No temamos deducir de él todas las consecuencias».

La sociabilidad en el hombre, tornándose justicia por reflexión, equidad por la mutua dependencia de capacidades, teniendo por fórmula la libertad, es el verdadero fundamento de la moral, el principio y la regla de todas nuestras acciones. Es el móvil universal que la filosofía busca, que la religión fortifica, que el egoísmo suplanta, que la razón pura no puede suplir jamás. El deber y el derecho nacen en nosotros de la necesidad, la cual, según se la considere con respecto a los seres exteriores, es derecho, y, con respecto a nosotros mismos, deber.

Es una necesidad comer y dormir: es un derecho procurarnos las cosas necesarias al sueño y a la alimentación, y es un deber usarlas cuando la naturaleza lo pide. Es una necesidad trabajar para vivir: es también un derecho y es un deber. Es una necesidad amar a la esposa y a los hijos: es un deber ser su protector y su sostén, y es un derecho ser amado por ellos. La fidelidad conyugal es de justicia, y el adulterio es un crimen de lesa sociedad. Es una necesidad cambiar nuestros productos por otros productos: es un derecho que ese intercambio se haga con equivalencia, y, puesto que consumimos antes de producir, sería un deber –si la cosa dependiera de nosotros– producir con la misma constancia que consumimos. El suicidio es una quiebra fraudulenta. Es una necesidad cumplir nuestra tarea según las luces de

nuestra razón: es un derecho mantener nuestro libre albedrío, y es un deber respetar el de los demás. Es una necesidad ser apreciados por nuestros semejantes, es un deber merecer sus elogios, y es un derecho ser juzgados por nuestras obras.

La libertad no es contraria a los derechos de sucesión y de testamento: se contenta con velar para que la igualdad no sea violada. «Optad –nos dice– entre dos herencias; no acumuléis jamás». Toda la legislación concerniente a transmisiones, sustituciones, adopciones y, si me es lícito emplear esta palabra, coadjutorías, está por rehacerse.

La libertad favorece la emulación y no la destruye: en la igualdad social, la emulación consiste en trabajar con condiciones iguales. Su recompensa está toda en sí misma: nadie sufre con la victoria de otro.

La libertad aplaude el sacrificio y honra a los valientes, pero puede prescindir de él. La justicia basta para el equilibrio social, la devoción es excesiva. Dichoso, sin embargo, quien puede decir: «Yo me sacrifico».

La libertad es esencialmente organizadora: para asegurar la igualdad entre los hombres, el equilibrio entre las naciones, es preciso que la agricultura y la industria, los centros de instrucción, de comercio y de depósito, estén distribuidos según las condiciones geográficas y climáticas de cada país, la especie de los productos, el carácter y los talentos naturales de los habitantes, etc., en proporciones tan justas, tan sabias, tan bien combinadas, que ningún lugar presente jamás exceso ni defecto de población, de consumo y de producción. Aquí comienza la ciencia del derecho público y del derecho privado, la verdadera economía política. A los jurisconsultos, desligados de ahora en adelante del falso principio de la propiedad, les toca describir las nuevas leyes y pacificar el mundo. La ciencia y el genio no les faltan; el punto de partida les está dado.

He cumplido la obra que me había propuesto; la propiedad está vencida y no se levantará jamás. Dondequiera que sea leído y difundido este discurso, quedará depositado un germen de muerte para la propiedad: allí, tarde o temprano, desaparecerán el privilegio y la servidumbre. Al despotismo de la voluntad sucederá el reino de la razón. ¿Qué sofismas y qué prejuicios resistirían a la sencillez de estas proposiciones?

i. La posesión individual es la condición de la vida social, cinco mil años de propiedad lo demuestran: la propiedad es el suicidio de la sociedad. La posesión está en el derecho; la propiedad es contra el

derecho. Suprimid la propiedad conservando la posesión, y, por esa sola modificación en el principio, cambiaréis todo en las leyes, el gobierno, la economía, las instituciones: expulsáis el mal de la tierra [87] .

ii. Siendo igual para todos el derecho de ocupar, la posesión varía como el número de los poseedores; la propiedad no puede constituirse.

iii. Siendo el efecto del trabajo igualmente el mismo para todos, la propiedad se pierde por la explotación ajena y por el arriendo.

iv. Resultando necesariamente todo trabajo humano de una fuerza colectiva, toda propiedad deviene, por la misma razón, colectiva e indivisa: en términos más precisos, el trabajo destruye la propiedad.

v. Siendo toda capacidad de trabajo, lo mismo que todo instrumento o medio, un capital acumulado, una propiedad colectiva, la desigualdad de trato y de fortuna, so pretexto de desigualdad de capacidad, es injusticia y robo.

vi. El comercio tiene por condiciones necesarias la libertad de los contratantes y la equivalencia de los productos intercambiados. Ahora bien, siendo la expresión del valor la suma de tiempo y de gasto que cuesta cada producto, y siendo inviolable la libertad, los trabajadores han de ser necesariamente iguales en salarios, como lo son en derechos y deberes.

vii. Los productos solo se adquieren mediante productos. Siendo la condición de todo intercambio la equivalencia de los productos, el beneficio es imposible e injusto. Observad este principio de la más elemental economía y desaparecerán el pauperismo, el lujo, la opresión, el vicio, el crimen y el hambre.

viii. Los hombres están asociados por la ley física y matemática de la producción antes de estarlo por su pleno consentimiento: luego la igualdad de condiciones es de justicia, es decir, de derecho social, de derecho estricto; la estima, la amistad, el reconocimiento, la admiración, caen únicamente dentro del derecho equitativo o proporcional.

ix. La asociación libre, la libertad, que se limita a mantener la igualdad en los medios de producción y la equivalencia en los intercambios, es la única forma de sociedad posible, la única justa, la única verdadera [88] .

x. La política es la ciencia de la libertad. Por tanto, el gobierno del

hombre por el hombre, bajo el nombre que se disfrace, es opresión. El grado más alto de perfección social se halla en la unión del orden y la anarquía. [89]

Ha llegado el fin de la antigua civilización: la faz de la tierra va a renovarse bajo un sol nuevo. Dejemos extinguirse a una generación, dejemos morir en el desierto a los viejos prevaricadores: la tierra santa no cubrirá sus huesos. Joven, a quien indigna la corrupción del siglo y devora el celo de la justicia, si la patria te es cara y si te conmueve el interés de la humanidad, atrévete a abrazar la causa de la libertad. Despójate de tu viejo egoísmo, sumérgete en el oleaje popular de la igualdad naciente. En ella, tu alma, templada de nuevo, beberá una savia y un vigor desconocidos; tu genio, quizá atemperado, hallará de nuevo una energía indomable; tu corazón, tal vez ya marchito, se rejuvenecerá. Todo cambiará de aspecto ante tus ojos entonces purificados: sentimientos nuevos harán nacer en ti ideas nuevas; religión, moral, poesía, arte, lenguaje, se te aparecerán en una forma más grande y más bella; y, seguro ya de tu fe, pleno de entusiasmo en la reflexión, saludarás la aurora de la regeneración universal.

Y vosotros, tristes víctimas de una ley odiosa, a quienes un mundo estúpido despoja y ultraja, vosotros, cuyo trabajo nunca tuvo fruto y su descanso esperanza, consolaos: vuestras lágrimas están contadas. Los padres han sembrado en la aflicción; los hijos cosecharán en la alegría.

¡Oh Dios de libertad! ¡Dios de igualdad! Dios que pusiste en mi corazón el sentimiento de la justicia antes de que mi razón lo comprendiera, escucha mi ardiente súplica. Tú me has dictado cuanto acabo de escribir. Tú has formado mi pensamiento, tú has dirigido mi estudio, tú has liberado mi mente de curiosidad y mi corazón de apego, para que publique tu verdad ante el amo y el esclavo. He hablado según la fuerza y el talento que me diste; a ti te toca acabar tu obra. Tú sabes si busco mi interés o tu gloria. ¡Oh Dios de libertad! ¡Ah! Perezca mi obra y sea libre la humanidad; vea yo, desde un rincón oscuro, al pueblo por fin instruid; que nobles instructores lo iluminen y corazones desinteresados lo guíen. Acelera, si se puede, el tiempo de nuestra prueba, ahoga en la igualdad el orgullo y la avaricia; confunde esa idolatría de la gloria que nos retiene en la abyección, y enseña a esos pobres hijos que, en el seno de la libertad, ya no hay héroes ni grandes hombres. Inspira al poderoso, al rico, a aquel cuyo nombre mis labios jamás pronunciarán ante ti, horror ante sus rapiñas; que sean ellos quienes pidan su restitución y que su arrepentimiento les absuelva de sus culpas. Entonces, grandes y pequeños, sabios e ignorantes, ricos y pobres, se unirán en una

fraternidad sublime, y, todos juntos, cantando un himno nuevo, levantarán de nuevo tu altar, ¡Dios de libertad e igualdad!

▪

[40] Le fer conjurateur de la foudre es una expresión con la que Proudhon alude a un eco popular o supersticioso presente en muchas culturas: la creencia de que el hierro –espadas, herramientas, herraduras, incluso campanas– podía «conjurar» la tormenta o desviar el rayo. La imagen sugiere que la frase «la propiedad es robo» podría actuar como un «pararrayos» social (es decir, elemento de pacificación) si se la escuchara.

[41] Proudhon incluye aquí una nota a pie de página que dice así: «En griego sheptikos , examinador, filósofo que se dedica a buscar la verdad». Propone así una etimología del término «escéptico» cuando afirma que, en griego, sheptikos significa «examinador, filósofo que hace profesión de buscar lo verdadero». La intención es esencialmente correcta, aunque la forma griega que da resulta inexacta. El adjetivo griego clásico es σκεπτικός (skeptikós) , no sheptikos , y procede del verbo σκέπτομαι (sképtomai), «examinar, considerar, observar atentamente». De ahí el sentido básico de skeptikós como «el que examina» o «el que investiga». La tradición filosófica ha reservado este nombre a quienes, precisamente por examinarlo todo, suspenden el juicio sobre la verdad definitiva de las cosas; Proudhon, en cambio, lo recupera en un sentido más positivo, para subrayar que tanto él como su lector pertenecen a «un siglo en que la razón solo se somete al hecho y a la prueba», y que, por tanto, su «nombre», como el del lector, es el de buscador de verdad.

[42] Nuestro autor adopta como regla de su propia escritura una fórmula que retoma casi literalmente el juramento tradicional de los testigos ante los tribunales franceses (« Vous parlerez sans haine et sans crainte; vous direz toute la vérité… »).

[43] Thomas Reid (1710-1796), filósofo escocés, fundador de la

escuela del «sentido común», que quiso refutar el escepticismo de Hume y fundamentar el conocimiento en principios evidentes para la conciencia ordinaria. Proudhon lo cita aquí, junto a Kant, como representante de una metafísica moderna que, a su juicio, sigue más alejada de la verdad efectiva que la metafísica clásica de Aristóteles. A propósito de Cousin, mencionado en el párrafo anterior, Proudhon se refiere a Victor Cousin (1792-1867), filósofo espiritualista francés, figura central de la llamada «escuela ecléctica», que pretendía conciliar elementos de Descartes, Kant y la escuela escocesa del sentido común. Su influencia en la enseñanza oficial de la filosofía en la Francia de la primera mitad del siglo

fue considerable: profesor en la Sorbona, consejero de Estado y ministro de Instrucción Pública, Cousin contribuyó a institucionalizar una filosofía académica que Proudhon suele tomar irónicamente como emblema de la especulación metafísica «bien pensante».

[44] Proudhon subraya aquí un paralelo polémico entre dos discursos que suelen presentarse como opuestos: el discurso teológico sobre el pecado original y el discurso materialista-liberal que declara inevitables ciertos males sociales. La referencia a Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy (1754-1836), figura central de la escuela de los «ideólogos», es significativa. Autor de los Éléments d'idéologie y de un Traité d'économie politique , Destutt de Tracy sostiene una visión racionalista y materialista de la sociedad, vinculada a la idea de progreso y de perfectibilidad, pero al mismo tiempo describe la miseria, la delincuencia y la guerra como efectos estructurales de la organización social vigente, difíciles o imposibles de eliminar por completo. Proudhon ve en esta naturalización de los males sociales el reverso «laico» de la vieja doctrina del mal necesario o del pecado original: cambiar la base ontológica no modifica el efecto político, que es declarar intocable el orden existente. Tanto el teólogo que invoca una «perversidad originaria» como el materialista que afirma la inevitabilidad del pauperismo y de la guerra contribuyen, a sus ojos, a desactivar la protesta y a deslegitimar cualquier proyecto radical de transformación social.

[45] Este pasaje formula el lugar que ocupa la justicia en la filosofía social de Proudhon. La justicia no comparece como un valor moral entre otros, sino en cuanto centro de gravedad del orden social: todo lo que los seres humanos hacen entre sí se hace «en virtud del derecho» y «no sin invocar a la justicia». Lo decisivo es que Proudhon invierte la perspectiva positivista: el derecho no nace de la voluntad del soberano ni del simple consenso legislativo, sino de una idea previa de justicia que las leyes solo pueden declarar y aplicar mejor o peor. Si esa idea está «mal determinada, incompleta o incluso falsa», entonces todo el edificio normativo degenera: las leyes, las instituciones, la política. La raíz del «desorden y mal social» se busca en una perversión conceptual de la justicia en nuestro entendimiento y, por extensión, en nuestros actos. La hipótesis de esa «perversión» se verifica, añade Proudhon, si constatamos que las ideas de justicia y de derecho no han sido constantes, sino que han cambiado históricamente. La historia atestigua precisamente modificaciones, rectificaciones, revoluciones en la manera de entender lo justo (esclavitud, servidumbre, derechos políticos, propiedad, pena, etc.). Con esto, nuestro autor introduce un punto clave en estricta relación con su «filosofía del progreso» anteriormente vista: la justicia no es una esencia metafísica fija ni una fórmula dada de una vez para siempre, se trata de una idea histórica, que se aclara y se determina progresivamente a través de los cambios de las instituciones y de las luchas sociales. El resto de ¿Qué es la propiedad? puede leerse, en buena medida, como intento de mostrar que el concepto dominante de justicia sobre el que se funda la propiedad absoluta es precisamente una de esas «perversiones» históricas, y que una rectificación de la idea de justicia exige revisar radicalmente el régimen de la propiedad y, con él, el de la ley, el Estado y la forma social.

[46] Es probable que nuestro autor esté parafraseando a Jean-Étienne-Marie Portalis (1746-1807), jurista y hombre de Estado, uno de los principales redactores del Código civil napoleónico. En un conocido discurso sobre la libertad de prensa, Portalis advertía que una licencia excesiva de los escritos públicos podía «abrir el abismo de las revoluciones», es decir, desencadenar nuevas convulsiones políticas tras la experiencia traumática de la Revolución francesa.

[47] En este pasaje, Proudhon ofrece una valoración positiva del cristianismo primitivo como acontecimiento histórico en cuanto portador de una revolución moral y social que salva a la sociedad antigua «por la negación de sus principios». La idea de lo justo adquiere con él una extensión inédita: deja de ser privilegio de los poderosos y se universaliza, al menos en principio, a todos los seres humanos. Esta lectura converge en varios puntos con la interpretación de Hegel, para quien el cristianismo representa, en la Fenomenología del espíritu y en las lecciones sobre la filosofía de la historia, el momento en que se afirma la igualdad de todos como personas ante Dios y la libertad subjetiva como principio del mundo moderno: a través del dogma de la encarnación introduce la idea de que cada individuo finito participa de lo infinito, lo que se traduce históricamente en exigencias de dignidad y derechos universales. Sin embargo, más que una influencia directa comprobable (el conocimiento de Hegel por parte de Proudhon es fragmentario y marcadamente polémico), parece tratarse aquí de una convergencia de diagnósticos dentro de un mismo clima intelectual del siglo

xix

: ambos leen el cristianismo como un momento histórico de ampliación de la igualdad y de la justicia. No obstante, y como se verá inmediatamente en el texto, para nuestro autor la forma eclesial posterior reconstituye jerarquías y sacraliza nuevas dominaciones.

[48] . Desde Cherburgo, Carlos X, quien fue rey de Francia de 1824 a 1830, se vio obligado a abdicar y se embarcó para Inglaterra a instancias de Luis Felipe en el que fue el segundo y último exilio de su vida.

[49] Proudhon se refiere a la intentona golpista de 1836 en Estrasburgo encabezada por Luis Napoleón (futuro Napoleón III), reprimida, pero sin sanción ejemplar contra él por parte del gobierno de Luis Felipe, cuyo periodo es conocido como «Gobierno» (o «Monarquía») de Julio.

[50] Si el jefe del poder ejecutivo es responsable, los diputados deben serlo también. Resulta asombroso que esta idea no se le

haya ocurrido nunca a nadie; sería tema de una tesis interesante. Pero declaro que por nada del mundo querría sostenerla: el pueblo es todavía demasiado buen lógico como para que yo le dé materia para sacar ciertas consecuencias.

[51] Véase Tocqueville, De la démocratie en Amérique , y Michel Chevalier, Lettres sur l'Amérique du Nord . Se ve en Plutarco, Vida de Pericles , que en Atenas la gente honrada se veía obligada a esconderse para instruirse, por miedo a parecer que aspiraba a la tiranía.

[52] En esta argumentación se hallan en germen algunas de las consideraciones críticas proudhonianas sobre la democracia burguesa y el sistema político liberal que alcanzarán su expresión más acabada en la obra Solution du problème social (1848), publicada después de la insurrección popular que tuvo lugar en París del 22 al 25 de febrero de 1848.

[53] «La soberanía, según Toullier, es la omnipotencia humana». Definición materialista: si la soberanía es algo, es un derecho , no una fuerza ni una facultad . ¿Y qué es la omnipotencia humana?

[54] El «ciudadano de Ginebra» es Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), autor del Contrato social (1762).

[55] Las expresiones «carta otorgada» (charte octroyée) y «carta aceptada» (charte acceptée) aluden a las dos cartas constitucionales de la Francia de la Restauración y la Monarquía de Julio. La «carta otorgada» es la Carta Constitucional de 1814, concedida por Luis XVIII tras la caída de Napoleón: se presenta como una constitución otorgada por el rey a sus súbditos, es decir, como un acto unilateral de gracia soberana. La «carta aceptada» es la Carta de 1830, promulgada tras la Revolución de Julio que derriba a Carlos X y lleva al trono a Luis Felipe de Orleans: aquí se insiste en que la carta ya no es simplemente «concedida» por el monarca, sino revisada por las Cámaras y

aceptada por el rey, como si emanara de la nación.

[56] El «derecho de accesión» es una noción clásica del derecho civil según la cual lo accesorio sigue la suerte de lo principal, es decir, el propietario de una cosa lo es también de todo lo que ella produce o de lo que se une a ella de manera inseparable. De este modo, por ejemplo, un dueño puede convertirse en propietario de lo que la finca produce (frutos, cosechas, rentas naturales), de lo que se incorpora a ella (edificios, plantaciones, obras realizadas sobre el suelo), e incluso de ciertas ampliaciones naturales del fundo (aluviones, depósitos del río, etc.). En suma, la accesión atribuye al propietario del bien principal la propiedad de todo aumento, mejora o producción ligada a ese bien, salvo disposición legal o contractual contraria. En el contexto de la argumentación proudhoniana, esta figura jurídica es clave porque ilustra cómo el derecho civil extiende el poder del propietario más allá de la mera «cosa» inicial, legitimando la apropiación de incrementos de valor que, a juicio de nuestro autor, proceden en buena parte de la fuerza colectiva y del trabajo ajeno.

[57] Proudhon cita aquí a dos civilistas franceses de referencia. Duranton (Victor Duranton, 1783-1866) y Toullier (Charles-Bonaventure-Marie Toullier, 1752-1835) comentan el Código civil y distinguen netamente entre propiedad y posesión: la primera es un derecho (facultad jurídica plena), mientras que la segunda es solo un hecho (la tenencia material de la cosa). Proudhon retomará esta distinción clásica para poner en cuestión la legitimidad de la propiedad absoluta frente a la posesión ligada al trabajo y al uso.

[58] La referencia a «un Ajab millonario» y «la viña de Nabot» remite al episodio bíblico del rey Ajab y Nabot en el Primer Libro de los Reyes (1 Re 21): Ajab codicia la viña del justo Nabot, que se niega a ceder la herencia de sus padres; la reina Jezabel organiza entonces un proceso falso, Nabot es ejecutado y Ajab se apodera de la viña. Proudhon toma este relato como ejemplo emblemático de usurpación de la propiedad ajena por parte de un poderoso. Cuando imagina a «un Ajab millonario» que

construye un palacio sobre la viña de Nabot y dice que el tribunal puede ordenar la demolición del palacio, la restitución del terreno «a su primer estado» y además condenar al usurpador a daños y perjuicios, está recordando un principio clásico del derecho civil: ante una ocupación ilegítima, el juez puede restablecer íntegramente la situación anterior (restitutio in integrum) , incluso si eso implica destruir una construcción costosa. El ejemplo le sirve para subrayar que el derecho positivo reconoce, al menos en principio, la primacía de la norma jurídica sobre el hecho.

[59] **Grisette : figura típica del París del siglo**

xix

, joven trabajadora de clase popular (modista, costurera, etc.), de salario muy bajo, convertida en personaje literario y periodístico. El vocablo proviene del color gris, habitual en las telas baratas de sus vestidos. Aquí representa evidentemente el trabajo precario y mal pagado. En algunos territorios del Río de la Plata como Argentina y Uruguay, existe su versión en español, griseta, para designar una muchacha de condición humilde, seguramente vertido del italiano grisetta. Hemos optado por mantener el vocablo francés.

[60] **Este pasaje condensa una de las tesis más recurrentes de Proudhon sobre economía social: su rechazo frontal de la caridad como principio de organización social. A propósito del poor rate inglés (impuesto en beneficio de los pobres), Proudhon hace hablar a un propietario que se niega a pagar una tasa fundada en la «beneficencia»: entre «mi derecho natural e imprescriptible de propiedad» y «el hambre de diez millones de miserables» –dice– no hay relación jurídica alguna. La obligación de beneficencia que impone la moral cristiana (o ciertas formas de «socialismo») no puede transformarse, a sus ojos, en un derecho político exigible ni en una «institución de mendicidad» (el sistema de socorros públicos fundado en la buena voluntad del adinerado). Con este tipo de argumentaciones, Proudhon quiere mostrar el límite estructural de toda política apoyada en la caridad: mientras el socorro a los pobres se conciba como prolongación de la «tercera virtud teologal» (la caridad), el pobre seguirá siendo objeto de piedad, no sujeto de derecho. En ese horizonte, el**

problema no es que los ricos den o no den limosna, sino que la sociedad se organice de manera que el acceso a los medios de existencia, de trabajo y de seguridad deje de depender de la benevolencia de unos sobre otros. En obras posteriores, Proudhon volverá sobre este punto oponiendo sistemáticamente justicia y caridad: la justicia es lo que se debe, la equivalencia objetiva de prestaciones entre iguales; la caridad es un suplemento incierto, siempre asimétrico, que tiende a legitimar las desigualdades que dice aliviar. De ahí su preferencia por instituciones basadas en la reciprocidad (mutualismo, asociaciones de trabajadores, seguros recíprocos, crédito de intercambio) frente a todo sistema de beneficencia, ya sea religiosa o estatal.

[61] La comparación con la ciudad de Calais sitiada por Eduardo III remite a un episodio célebre de la Guerra de los Cien Años (1346-1347), transmitido por Froissart: tras un largo asedio, el rey inglés aceptó perdonar a los habitantes de Calais con la condición de que seis de sus notables se entregaran a él «para hacer con ellos a su antojo». Eustaquio (Eustache de Saint Pierre) y otros burgueses se ofrecieron voluntariamente, listos para el sacrificio; según la leyenda, serían luego indultados por intercesión de la reina.

[62] La «máxima de Caifás» alude al pasaje del Evangelio de Juan (11, 49-50) en el que el sumo sacerdote Caifás, ante el Sanedrín, justifica la condena de Jesús diciendo que «conviene que un solo hombre muera por el pueblo, y no que perezca toda la nación».

[63] El «sabio Proudhon» al que se alude aquí es el jurista Jean-Baptiste-Victor Proudhon (1758-1838), profesor de Derecho en Dijon y reputado comentarista del Código civil. Entre otras obras, publicó un Traité du droit d'usufruit, d'usage, d'habitation et de superficie , donde expone de forma sistemática la doctrina civilista sobre la propiedad y los derechos reales «derivados» (usufructo, uso, etc.). En ese tratado, J.-B.-V. Proudhon desautoriza expresamente la cuestión del origen de la propiedad, presentándola como una curiosidad erudita sin utilidad práctica, una «cuestión escolástica» que no hace falta remover: basta con

constatar que la propiedad es un hecho, el cual «siempre ha sido y siempre será», y construir a partir de ahí el edificio del derecho civil. Nuestro autor recoge irónicamente este planteamiento en cuanto representante típico de la ortodoxia jurídica, que prefiere no «levantar el polvo» de los títulos de propiedad y cerrar el debate sobre su legitimidad. La referencia al Traité des droits d'usufruit le sirve así para situarse explícitamente contra la tradición civilista que toma la propiedad como punto de partida indiscutido del derecho. El final del pasaje marca su ruptura con ella al no contentarse con el «hecho» de la propiedad y relegar su origen al limbo de las «inutilidades escolásticas». Dicho con palabras actuales, esta oposición le permite a Proudhon anunciar el carácter genealógico de su propia labor: en lugar de aceptar la propiedad como dato natural o eterno, se propone reconstruir la historia de sus justificaciones, de las ficciones jurídicas y de las relaciones sociales –a menudo inconscientes– que la sostienen. En este punto pone las bases de las críticas modernas de las instituciones (como la crítica marxiana de la economía política), que ya no toman las categorías jurídicas y económicas como evidencias neutrales, sino como el resultado históricamente producido de ciertas formas de poder y de luchas sociales concretas.

[64] **«Así como el teatro es común, puede decirse con razón, sin embargo, que es de cada cual el sitio que haya ocupado» (Cicerón, De officiis ,**

i

, 51).

[65] **Proudhon dirige aquí su crítica contra Hugo Grocio (1583-1645), una de las figuras fundadoras del derecho natural moderno, autor, entre otras obras, de la célebre De iure belli ac pacis (1625). Grocio, como muchos teóricos del derecho natural, pretende reforzar la legitimidad de la propiedad recurriendo a una narración histórica: en el origen, dice, «todas las cosas eran comunes e indivisas», pero esa comunidad primitiva habría dado paso, por la ambición y la codicia, a la apropiación privada, primero por la guerra y la conquista, después mediante tratados y contratos. La propiedad quedaría así instalada en la historia**

como resultado de un proceso en apariencia «natural» de diferenciación y de pacto.

[66] Joseph Dutens (1765-1848) fue un ingeniero y economista francés, defensor de la propiedad privada y las doctrinas clásicas de la economía política, especialmente de la fisiocracia, en su obra Philosophie de l'économie politique (1835).

[67] A propósito de la referencia a Sganarelle, véase «Filosofía del progreso», nota 1.

[68] El «señor de Sismondi» es Jean-Charles-Léonard Simonde de Sismondi (1773-1842), historiador y economista suizo, autor de los Nouveaux principes d'économie politique (1819), obra clave de la llamada «economía política humanitaria» o precursora del socialismo.

[69] «Toda definición en derecho civil es peligrosa, porque difícilmente hay alguna que no pueda volverse en contra [de quien la formula]». Máxima clásica del derecho romano (atribuida a Celso en el Digesto , 50.17.202). Proudhon la cita para subrayar lo resbaladizo que resulta fijar conceptos jurídicos absolutos –como el de propiedad– sin que la práctica acabe desmintiendo o erosionando esas definiciones, precisamente como nuestro autor está tratando de hacer con sus argumentaciones.

[70] Salmos 8:6. El jurista al que alude Proudhon es Robert-Joseph Pothier (1699-1772), una de las grandes autoridades del derecho civil francés anterior al Código Napoleón, conocido por sus tratados sobre obligaciones, dominio y propiedad. Proudhon observa que Pothier tiende a situar la propiedad en un plano análogo al de la realeza, como institución de derecho divino : de ahí la alusión irónica en el párrafo anterior a Ab Jove principium (expresión virgiliana: «comencemos por Júpiter»), ahora aplicada al intento de remontar el origen de la propiedad hasta Dios

mismo.

[71] Génesis 1:28.

[72] «La propiedad solo puede venir de una única causa» (D. 41.2.3.4) y «por muchas causas puede ser debido a nosotros una cosa pero no así una cosa puede ser nuestra por muchas causas» (D. 50.17.159), respectivamente. Frases atribuidas en el Digesto a Paulo, uno de los más influyentes y distinguidos juristas romanos.

[73] El «alemán Ancillon» es Friedrich Ancillon (1767-1837), historiador, filósofo político y hombre de Estado prusiano, ligado al entorno de la monarquía. Escribe parte de su obra en francés y se sitúa en la tradición del conservadurismo cristiano de comienzos del siglo

xix

.

[74] El señor «Ch. Comte» mencionado aquí es Charles Comte (1782-1837), jurista y economista liberal francés, autor de un Traité de législation en el que intenta definir de manera sistemática qué es la ley y cuáles son sus fines.

[75] Aquí es, sobre todo, donde se muestra en toda su rudeza la simplicidad de nuestros antepasados. Después de haber llamado a la sucesión a los primos hermanos, a falta de hijos legítimos, no pudieron llegar hasta servirse de esos mismos primos para equilibrar los repartos en dos ramas diferentes, de manera que no se viera en una misma familia los extremos de la riqueza y de la indigencia. Ejemplo: Jacques deja al morir dos hijos, Pierre y Jean, herederos de su fortuna: el reparto de los bienes de Jacques se hace entre ellos por partes iguales. Pero Pierre no tiene más que una hija, mientras que Jean, su hermano, deja seis varones;

es evidente que, para ser fieles al mismo tiempo al principio de igualdad y al principio de herencia, es preciso que los hijos de Pierre y de Jean dividan en siete partes los dos patrimonios: pues, de otro modo, un extraño puede casarse con la hija de Pierre y, por esa alianza, la mitad de los bienes de Jacques, el abuelo, serán trasladados a una familia extraña, lo cual es contrario al principio de herencia; además, los hijos de Jean serán pobres debido a su número, mientras que su prima será rica por ser única: lo cual es contrario a la igualdad. Si se extiende esta aplicación combinada de dos principios en apariencia contrarios, se convencerá uno de que el derecho de sucesión, contra el que se ha clamado en nuestros días con tan poca inteligencia, no se opone en absoluto al mantenimiento de la igualdad. Bajo cualquier forma de gobierno que vivamos, siempre habrá herencia y sucesión, sea quien sea el heredero reconocido. Pero los sansimonianos querrían que ese heredero fuera designado por el magistrado; otros, que fuese elegido por el difunto, o presumido como tal por la ley. Hoy, el verdadero moderador de las sucesiones es el azar o el capricho. Pues bien, en materia de legislación, el azar y el capricho no pueden aceptarse como regla. Para conjurar las perturbaciones infinitas que el azar arrastra tras de sí, la naturaleza, después de habernos hecho iguales, nos sugiere el principio de herencia, que es como la voz por la cual la sociedad nos pide nuestro sufragio sobre cuál de todos nuestros hermanos juzgamos más capaz, después de nosotros, de cumplir nuestra tarea.

[76] Giraud, Recherches sur le droit de propriété chez les Romains .

[77] Alusión al episodio bíblico narrado en Daniel (5, 27). En el banquete del rey babilónico Baltasar, aparece en la pared una inscripción misteriosa interpretada por Daniel: «Pesado has sido en balanza, y fuiste hallado falto».

[78] Proudhon se refiere a Antoine Louis-Marie Hennequin (1786-1840), diputado de la Asamblea Nacional de Francia (1834-1840) y comentarista del Code civil . Fue el autor del Traité des contrats et des obligations en général (1838).

[79] «A los reyes pertenece el poder sobre todas las cosas, a los individuos la propiedad; el rey posee todas las cosas por su imperio, los particulares por su dominio». Fórmulas latinas de la tradición jurídico-política (derivadas del derecho romano y reelaboradas por el derecho público medieval) que suelen citarse para distinguir entre potestas / imperium (el poder, la soberanía, la autoridad sobre el conjunto) y proprietas / dominium (el derecho de propiedad de cada individuo sobre sus bienes).

[80] Se entienda adquirir derechos y liberarse de obligaciones.

[81] En estos pasajes Proudhon lleva a un punto extremo y filosóficamente sofisticado la idea liberal según la cual la propiedad procede del trabajo que ha comentado anteriormente. Acepta el principio económico-jurídico dominante, pero lo invierte: si es cierto que la propiedad nace del trabajo, entonces el trabajador no es solo propietario de su salario, sino del valor nuevo que ha creado, del que el capitalista se apropia casi íntegramente. La importancia teórica de este argumento es doble. En filosofía política, desplaza el centro de la reflexión sobre la justicia del plano puramente político-jurídico (soberanía, derechos formales) al plano de la producción y la distribución: la cuestión no es solo quién legisla, sino cómo se apropia socialmente el producto del trabajo colectivo . En economía, anticipa críticas posteriores al salario como forma jurídica de la explotación: al mostrar que toda producción es cooperativa y que el capitalista no paga la «fuerza colectiva» ni la plusvalía generada por la cooperación, Proudhon mina desde su núcleo la legitimidad de la propiedad capitalista fundada en el trabajo, objeto de crítica en esta sección de su obra. En otras palabras, llevado hasta el final, el principio burgués la propiedad nace del trabajo se vuelve contra la propiedad misma y conduce, para Proudhon, a la exigencia de igualdad de derechos sobre los productos.

[82] Aquí nuestro autor aplica explícitamente su noción de fuerza colectiva o potencia social al terreno de la economía política, la

cual retomará en los últimos párrafos de este apartado. Recuérdese lo visto anteriormente en la primera parte de esta antología sobre dicha fuerza colectiva en cuanto un excedente de capacidad que surge cuando las fuerzas individuales se asocian y se organizan en una cierta relación de grupos. La suma de salarios, para el capitalista, es la misma si se paga a un hombre durante doscientos días o a doscientos hombres durante un día, pero el resultado social (o plusvalía) no tiene nada que ver. Esa diferencia entre lo que se paga (las fuerzas individuales) y lo que se obtiene (la potencia emergente de la cooperación) es, para Proudhon, uno de los aspectos fundamentales de la explotación.

[83] Precario, de precor , «ruego», porque el acto de concesión indicaba expresamente que el señor había concedido a las plegarias de sus hombres o siervos el permiso para trabajar.

[84] En este pasaje y los párrafos finales del apartado, Proudhon condensa, si bien implícitamente, la lógica que articula su crítica de la propiedad con su propuesta mutualista de reforma social. El razonamiento se desarrolla según esta secuencia: a) Parte de una exigencia de justicia conmutativa (nadie puede apropiarse sin compensación de la fuerza colectiva y del valor producido por otros); b) La traduce en forma económica concreta (mutualidad, reparto, reciprocidad); c) Desemboca en una transformación estructural: la propiedad no debería ser derecho absoluto y excluyente, sino función social repartida entre los productores asociados. De ahí que este fragmento sea un puente entre su crítica de la propiedad (y la explotación salarial) y sus proyectos de mutualismo que atraviesan el resto de su obra: la justicia, como hemos visto en anteriores textos de la antología, lejos de ser un ideal abstracto, adquiere pleno sentido como principio que obliga a reorganizar la propiedad y el trabajo en clave de cooperación igualitaria.

[85] Las proposiciones anteriores son § 6.º Que en la sociedad todos los salarios son iguales, y § 7.º Que la desigualdad de capacidades es la condición necesaria para la igualdad de fortunas.

[86] Nuestro autor alude aquí al droit d'aubaine del Antiguo Régimen francés: un privilegio señorial y luego real por el cual el rey (o el señor local) se apropiaba de los bienes de un extranjero (aubain) que moría en su territorio, dejando sin efecto los derechos de sus herederos. No se trataba de un derecho «general» de sucesión, sino de una prerrogativa de confiscación ligada al hecho de ser forastero. Proudhon sugiere irónicamente en estos pasajes que la propiedad privada moderna funciona como un derecho de aubana generalizado: el propietario se arroga sobre las cosas (entre estas cosas se incluye el trabajo ajeno) un privilegio de apropiación semejante al que el soberano ejercía sobre los bienes de los extranjeros, basándose en poco más que en una marca legal o simbólica. Se mantiene aquí la forma «aubana», españolización del francés aubaine , para conservar el matiz técnico-histórico del término y no diluirlo en un giro genérico como «derecho de confiscación», que haría perder la carga crítica de la comparación con ese viejo privilegio feudal.

[87] Como el lector ya habrá advertido, este pasaje condensa el gesto más característico de ¿Qué es la propiedad? Nos referimos a la oposición sistemática entre posesión (possession) y propiedad (propriété) . Para Proudhon, la posesión individual (habitar una casa, cultivar un campo, usar unos instrumentos de trabajo) es una condición positiva de la vida social: está «en el derecho» porque se justifica por el uso y por la función social del bien. La propiedad , en cambio, es un derecho absoluto, exclusivo y perpetuo sobre la cosa –independiente de su uso y del trabajo– que permite al propietario excluir a otros y apropiarse del producto social. La frase «suprimid la propiedad conservando la posesión» resume la propuesta proudhoniana de reforma: no se trata de abolir toda tenencia individual, ni de instaurar una utópica comunidad de bienes, sino de transformar jurídicamente la propiedad en posesión garantizada por el derecho y articulada mediante contratos de mutualidad, asociación y equilibrio recíproco. De ahí que Proudhon pueda atribuir a esta sola «modificación en el principio» (del dominio absoluto a la posesión funcional) un efecto revolucionario de conjunto: cambio en las leyes, en el gobierno, en la economía y en las instituciones. La sociedad deja de organizarse en torno a un derecho de exclusión y renta, y pasa a estructurarse sobre el uso, el trabajo y la justicia conmutativa entre iguales.

[88] **En las proposiciones que van de la**

vi

a la

ix,

Proudhon formula uno de los núcleos de su teoría económica a propósito de la producción, el consumo y la circulación, articulado con su idea de la libertad en sociedad. Todo intercambio, en última instancia, es intercambio de trabajo objetivado. No hay, para nuestro autor, «derecho» a percibir renta, interés o ganancia si no se entrega a cambio otro producto (es decir, otro trabajo) de valor equivalente. El beneficio que él considera indeseable es un lucro apropiado sin contrapartida equivalente de trabajo, es decir, plusvalor extraído mediante una posición de fuerza (propietaria, monetaria, comercial, gubernamental). Si el principio de equivalencia se respetara rigurosamente, toda forma de ganancia derivada de la renta, el interés o el monopolio aparecería al modo de un gravamen o multa. Esta crítica enlaza directamente con la defensa proudhoniana de la justicia conmutativa y del intercambio mutualista. La promesa –en apariencia hiperbólica– de que, aplicado este «principio de la más elemental economía», desaparecerían las formas más extremas de pobreza, exclusión y violencia social, muestra hasta qué punto Proudhon entiende la desigualdad social como resultado de una violación sistemática del principio de equivalencia en el mercado (aunque no solo en dicho ámbito), el cual idealmente debería ser, a juicio de nuestro autor, un circuito de productos que se pagan con productos entre iguales.

[89] **Proudhon utiliza aquí anarquía en el sentido positivo que reivindica célebremente en este mismo libro: la anarquía no es considerada sinónimo de caos o desorden, sino como ausencia de dominación personal y de soberanía trascendente. Cuando afirma que «el grado más alto de perfección social se halla en la unión del orden y la anarquía», condensa su programa político-moral: orden significa aquí regularidad, seguridad de derechos, estabilidad de las relaciones sociales, todo ello conforme a la justicia; anarquía designa la negación de la soberanía (del príncipe, del Estado, del «pueblo-soberano» como instancia absoluta) y la sustitución del gobierno por relaciones federativas, mutualistas y autogestionadas. La paradoja aparente es**

deliberada y de uso muy frecuente en Proudhon, quien desea oponer su concepto de anarquía al uso corriente que la identifica con el desorden, como ya hemos señalado. El orden verdaderamente justo, en sentido proudhoniano, solo puede lograrse cuando el poder deja de ser instancia separada y soberana y se disuelve en un entramado de contratos, federaciones y equilibrios recíprocos entre sujetos libres.

Teoría de la propiedad (1862)

Capítulo VI. Nueva teoría. Que los motivos, y por consiguiente la legitimidad de la propiedad, deben buscarse, no en su principio u origen, sino en sus fines

La filosofía ha tenido razón, desde hace tres siglos, frente a muchas instituciones y creencias: ¿ocurrirá lo mismo con la propiedad? Si mi opinión puede tener aquí algún peso, me atrevo a responder que no será así. La jurisprudencia no ha captado hasta hoy las causas o los motivos de la propiedad, porque la propiedad, tal como acaba de revelársenos en su principio y en su historia, es un hecho de espontaneidad colectiva cuyo espíritu y razón nada podía descubrir a priori. Esto es así porque continúa todavía en vías de formación, y respecto de ella la experiencia está incompleta. Hasta estos últimos años, la duda filosófica apenas la había tocado tímidamente, y había que destruir previamente su religión. Y en este momento se nos aparece más bien como una fuerza revolucionaria que como una inspiración de la conciencia universal, y si ha derribado muchos despotismos, abatido muchas aristocracias, no se puede, en definitiva, decir que haya fundado nada.

Ha llegado el momento en que la propiedad debe justificarse por sí misma o desaparecer: si obtuve, hace veinte años, algún éxito por la crítica que de ella hice, espero que el lector no se muestre menos favorable hoy para esta exégesis.

Observaré ante todo que, si queremos llegar a término en nuestra investigación, es absolutamente necesario que abandonemos el camino en el que se perdieron nuestros predecesores. Para dar razón de la propiedad, remontaron a los orígenes, escudriñaron los principios, invocaron las necesidades de la persona y los derechos del trabajo, y apelaron a la soberanía del legislador. Eso era colocarse en el terreno de la posesión. El escepticismo era la única consecuencia posible de sus esfuerzos, y el escepticismo es hoy la única opinión seria que existe en materia de propiedad. Hay que cambiar de método. No debe buscarse la razón de la propiedad ni en su principio u orígenes, ni en

su contenido. A este respecto, la propiedad –lo repito– no puede ofrecernos nada más que la posesión; hay que buscarla en sus fines.

Pero ¿cómo descubrir la finalidad de una institución de la que se declara inútil examinar el principio, el origen y la materia? ¿No es, en definitiva, plantearse un problema insoluble? La propiedad, en efecto, es absoluta, incondicionada, jus utendi et abutendi, o no es. Ahora bien, quien dice absoluto, dice indefinible, dice una cosa que no se puede reconocer ni por sus límites, ni por sus condiciones, ni por su materia, ni por la fecha de su aparición. Buscar los fines de la propiedad en lo que podemos saber de sus comienzos, del principio anímico sobre el que reposa, de las circunstancias en las que se manifiesta, será dar vueltas siempre en círculo y hundirse en la contradicción. Ni siquiera podemos aducir como testimonio los servicios que supuestamente presta, ya que esos servicios no son otros que los de la posesión misma. Además, los conocemos imperfectamente, y nada impide, por cierto, que no podamos procurarnos las mismas garantías, e incluso superiores, por otros medios.

Aquí, por segunda vez, digo que hay que cambiar de método y entrar por una vía desconocida. La única cosa que sabemos claramente de la propiedad, y por la cual podemos distinguirla de la posesión, es que es absoluta y abusiva. Pues bien: debemos buscar su finalidad en su absolutismo y en sus abusos, por no decir algo peor.

No le asusten sin motivo, querido lector, esos nombres odiosos de abuso y absolutismo. No se trata aquí de legitimar lo que su incorruptible conciencia reprueba, ni de extraviar su razón hacia regiones trascendentales. Esto es asunto de pura lógica; y puesto que la Razón colectiva, nuestra soberana común, no se ha escandalizado del absolutismo propietario, ¿por qué habría de escandalizarse más la suya? ¿Tendría vergüenza, quizá, de su propio yo? Ciertos espíritus, por exceso de puritanismo, o mejor dicho por debilidad de comprensión, han puesto el individualismo como antítesis del pensamiento revolucionario: sencillamente expulsar de la república al ciudadano y al hombre. Seamos más atrevidos. La naturaleza ha hecho al hombre personal, lo que quiere decir insumiso; la sociedad, a su vez, sin duda para no quedarse atrás, ha instituido la propiedad; para completar la tríada –pues, según Pierre Leroux, toda verdad se manifiesta en tres términos–, el hombre, sujeto rebelde y egoísta, se ha entregado a todas las fantasías de su libre albedrío. Hemos de convivir con estos tres grandes enemigos, la Revuelta, el Egoísmo y el Hedonismo; sobre ellos, como sobre el dorso de tres cariátides, vamos a elevar el templo de la Justicia.

Todos los abusos de los que la propiedad puede hacerse culpable, y son tan numerosos como profundos, pueden reconducirse a tres categorías, según el punto de vista desde el que se considere la propiedad: abusos políticos, abusos económicos, abusos morales. Vamos a examinar una tras otra estas diferentes categorías de abusos y deduciremos de ellas los fines de la propiedad, en otros términos, su función y su destino social.

§ 1. Necesidad, después de haber organizado el Estado, de crear al Estado un contrapeso en la libertad de cada ciudadano. Carácter federalista y republicano de la propiedad

Considerada en sus tendencias políticas y sus relaciones con el Estado, la propiedad tiende a ser un instrumento de explotación por parte del Gobierno. Nada menos, nada más.

La propiedad es completamente indiferente en lo que respecta al sistema de poder (monárquico, democrático, aristocrático, constitucional o despótico), lo que quiere es que el Estado, la cosa pública, sea su cosa, y que el Gobierno marche por ella y para ella, a su antojo y beneficio. El resto –división de poderes, proporcionalidad del impuesto, educación de las masas, respeto de la Justicia, etc.– le importa poco. Ante todo, que el Gobierno sea su criatura y su esclavo; si no, perecerá. Ningún poder se sostiene ante ella, ninguna dinastía es sagrada, ninguna constitución inviolable. Una de dos: hace falta que la propiedad reine y gobierne a su gusto; si no, se declara anárquica, regicida.

[…]

Podemos afirmar que la propiedad es la mayor fuerza revolucionaria que existe y que puede oponerse al poder. Ahora bien, la fuerza por sí misma no puede decirse positiva o negativa, abusiva o no abusiva: es indiferente al uso que se haga de ella. Tan pronto como se muestra destructiva, puede volverse conservadora, y si a veces estalla con efectos subversivos en lugar de dar resultados útiles, la culpa es de quienes la dirigen y son tan ciegos como ella.

El Estado constituido del modo más racional, más liberal, animado por las intenciones más justas, no por eso deja de ser una potencia

enorme, capaz de aplastarlo todo a su alrededor si no se le pone un contrapeso. El Estado adquiere toda su potencia de la adhesión de los ciudadanos. El Estado es la reunión de los intereses generales apoyada por la voluntad general y que hace uso del concurso de todas las fuerzas individuales. ¿Dónde encontrar una potencia capaz de servir de contrapeso a esa formidable potencia del Estado? Solo puede ser la propiedad. Tomad la suma de las fuerzas propietarias y tendréis una potencia igual a la del Estado. ¿Por qué –me preguntaréis– ese contrapeso no se encontraría igualmente en la posesión? Porque la posesión es ella misma una dependencia del Estado, está comprendida en el Estado, y por consiguiente, en lugar de oponerse al Estado, acude en su ayuda y pesa en el mismo platillo de la balanza. Todo esto, en lugar de producir equilibrio, no hace más que acrecentar el gobierno. En un sistema tal, el Estado está de un lado, todos los súbditos o ciudadanos con él, y no hay nada del otro lado. Es el absolutismo gubernamental en su expresión más alta y en todo su anquilosamiento.

Servir de contrapeso a la potencia pública, equilibrar al Estado, y por este medio asegurar la libertad individual: tal debe ser, pues, en el sistema político, la función principal de la propiedad. Suprimid esta función o, lo que viene a ser lo mismo, quitad a la propiedad el carácter absolutista que le hemos reconocido y que la distingue, imponedle condiciones, declaradla incesible e indivisible: al instante pierde su fuerza, ya no pesa nada, vuelve a ser un simple beneficio, un objeto del Gobierno, sin capacidad de actuar frente a él.

El derecho absoluto del Estado se encuentra, pues, en lucha con el derecho absoluto del propietario. Debemos seguir de cerca el curso de este combate.

[…]

Podrían clasificarse las naciones, los estados y los gobiernos según la forma de propiedad que rige en ellos. Este sería un modo fácil de explicar su historia y prever su futuro. En efecto, la historia de las naciones, como demostraré a propósito de Polonia, consiste muy a menudo en la de su tipo de propiedad.

No hay que creer, sin embargo, que el Estado, al pasar del sistema feudal al sistema alodial, haya perdido todas sus prerrogativas y su dominio. Al mismo tiempo que la propiedad conquistaba la independencia, la movilidad, la igualdad de reparto, la facultad de endeudarse mediante hipoteca, etc., el Estado, en virtud de su prerrogativa, ha establecido servidumbres, hecho reglamentos de commodo e incommodo, decretado una ley de expropiación si existe

utilidad pública; hoy se le pide que fije un límite al minifundio. Así es como el absolutismo del Estado se opone al absolutismo propietario, y actúan uno sobre otro, engendrando sin cesar, por su acción y reacción mutua, nuevas seguridades para la sociedad, nuevas garantías para el propietario, y haciendo triunfar en definitiva la Libertad, el Trabajo y la Justicia [90] .

Debe entenderse entonces que, para que este sistema sea honesto, es condición necesaria que el Gobierno haya despojado toda traza despótica; que sea auténticamente representativo, parlamentario, de formas republicanas, basado en una responsabilidad seria, no del príncipe, sino de sus ministros. En una palabra, hace falta que la nación sea gobernada por sí misma, de manera que la reacción de la prerrogativa del Estado contra la prerrogativa del propietario provenga, no del libre arbitrio de un hombre, de un déspota, sino de la razón de Estado expresada por la representación nacional. Sin ello, la propiedad queda en manos del autócrata, está en peligro de volver al régimen feudal.

Tal es, desde el 89, la constitución de la propiedad. Es fácil ver que, igual que el alodio es superior al feudo, hubiese sido imposible descubrirlo a priori: es una de esas cosas que superan a la razón filosófica y que solo el genio de la Humanidad puede producir.

¿Quién no ve, en efecto, que la constitución feudal vino de un aspecto del Derecho perfectamente razonado, de una idea de justicia que rehusaba ese absolutismo propietario, juzgándolo irracional, usurpatorio, inmoral, lleno de amenazas y de egoísmo, injurioso para Dios y para los hombres? El respeto ponderador del Derecho creó esa propiedad encadenada, incesible, indivisible, dependiente, prenda de subordinación, de jerarquía, como de protección y vigilancia. Y la experiencia ha revelado que la tiranía estaba precisamente allí donde se había creído encontrar el derecho, la anarquía, donde se había manifestado la jerarquía, la servidumbre y la miseria, donde la protección y la caridad.

La propiedad moderna, constituida aparentemente contra toda razón de derecho y todo buen sentido, sobre un doble absolutismo, puede considerarse como el triunfo de la Libertad. Es la Libertad la que la ha hecho, no, como parece a primera vista, contra el derecho, sino por una inteligencia muy superior del derecho. ¿Qué es la Justicia, en efecto, sino el equilibrio entre las fuerzas? La Justicia no es una simple relación, una concepción abstracta, una ficción del entendimiento, o un acto de fe de la conciencia: es una cosa real, tanto más obligatoria cuanto que reposa sobre realidades, sobre fuerzas libres.

Del principio de que la propiedad, irreverente respecto del príncipe, rebelde a la autoridad, anárquica en fin, es la única fuerza que puede servir de contrapeso al Estado, se desprende este corolario: que la propiedad, absolutismo dentro de otro absolutismo, es para el Estado un elemento de división. La potencia del Estado es una potencia de concentración; dadle alas, y toda individualidad desaparecerá pronto, absorbida en la colectividad: la sociedad cae en el comunismo. La propiedad, por el contrario, es una potencia de descentralización; ella misma es absoluta, es antidespótica, antiunitaria, en ella está el principio de toda federación: y por eso la propiedad, autocrática por esencia, transportada a una sociedad política, se hace enseguida republicana [91] .

[…]

La teoría de la propiedad, tal como la exponemos en este momento, disipa todas las dudas. Según esta teoría, la propiedad no se otorga como signo o garantía de capacidad política: la capacidad política es una facultad de la inteligencia y de la conciencia independiente de la cualidad de propietario. En este punto puede decirse que todos están de acuerdo. Pero añadimos que si la oposición al despotismo es un acto de la conciencia, que no necesita para manifestarse que el ciudadano pague doscientos o quinientos francos de contribuciones y goce de tres mil francos o más de renta, esa misma oposición, considerada como manifestación de la colectividad, no tiene potencia frente al poder, y se hace eficaz solo si es la expresión de una masa de propietarios. Esto es cuestión de mecánica y nada tiene que ver con la capacidad y el civismo de los ciudadanos. Una comparación acabará de hacerme entender. Todo individuo varón, de veinte años y válido, está apto para el servicio militar. Pero hace falta aún, antes de enviarlo al enemigo, ejercitarlo, disciplinarlo, armarlo, sin lo cual, no serviría de nada. Un ejército de reclutas sin armas tendría en la guerra tanta eficacia como un carro repleto de los papeles del sorteo que les llamó a las armas. Lo mismo sucede con el elector. Su voto no tiene valor real –no digo valor moral– contra el poder, más que cuando representa una fuerza real: esa fuerza es la de la propiedad. Por tanto, para volver al tema de los electores, una de dos: o votarán con los propietarios, y entonces son inútiles, o bien se separarán de los propietarios, y en ese caso la situación está en manos del Poder, ya sea apoyándose en la multitud electoral, ya sea situándose del lado de la propiedad, ya sea, más bien, colocándose entre ambos, erigiéndose en mediador e imponiendo su arbitraje. Conferir al pueblo los derechos políticos no era en sí una mala idea, solo que hubiera sido necesario empezar por darle la propiedad [92] .

[…]

Añadiré que debe suceder con la propiedad como con el amor, el trabajo y el arte. No es que el propietario deba imaginar que está por encima de toda razón y de toda medida: por muy absoluto que lo haga la ley, se percatará pronto de que la propiedad no puede vivir de abusos, que también ella debe inclinarse ante el sentido común y la moral, y comprenderá que si lo absoluto aspira a salir de su existencia metafísica y devenir positivamente algo, no puede ser más que por la razón y la justicia. En cuanto lo absoluto tiende a realizarse, deviene objeto de justicia para la ciencia y el derecho. Solo que, como es esencial al progreso de la justicia que la conformidad de la propiedad con la verdad y la moral sea voluntaria, que a tal fin el propietario deba ser dueño de sus actos, no se le impondrá obligación ninguna por parte del Estado. Y esto encaja enteramente en nuestros principios: el fin de la civilización –hemos dicho–, la obra del Estado, consiste en que todo individuo ejerza el derecho de justicia, devenga órgano del derecho y ministro de la ley. Todo ello desemboca en la supresión de las constituciones escritas y de los códigos. El menor número posible de leyes –quiero decir, de prescripciones reglamentarias y estatutos oficiales–, tal es el principio que debe regir la propiedad, principio de una moralidad evidentemente superior y por el cual solo el hombre libre se distingue del esclavo [93] .

En el sistema inaugurado por la revolución del 89, y consagrado por el Código francés, el ciudadano es más que un hombre libre: es una fracción del soberano. No ejerce su soberanía únicamente en los comicios electorales, ni en las asambleas de sus representantes; la ejerce también, y sobre todo, en el ejercicio de su industria, en la dirección de su espíritu, en la administración de su propiedad. Allí es donde el legislador ha querido que el ciudadano goce, según su cuenta y riesgo, de la autonomía más completa, responsable solo de sus actos cuando dañan a terceros, la sociedad o el Estado considerados ellos mismos como un tercero. Solo bajo estas condiciones ha creído el legislador revolucionario que la sociedad podría prosperar, caminar por las vías de la riqueza y de la justicia. Ha rechazado todas las trabas y restricciones feudales. Por eso el ciudadano, en cuanto trabaja, produce, posee (función de la sociedad), no es en absoluto un funcionario del Estado: no depende de nadie, hace lo que quiere, dispone de su inteligencia, de sus brazos, de sus capitales, de su tierra, según le place. Y los hechos prueban que, en efecto, en el país donde reina esta autonomía industrial, este absolutismo propietario, es donde hay más riqueza y más virtud.

El legislador, para garantizar la independencia de iniciativa, libertad

ilimitada de acción, ha querido, pues, que el propietario fuese soberano en toda la fuerza de la expresión: que se pregunte qué hubiera sucedido si hubiera querido someterlo a una reglamentación. ¿Cómo separar el uso del abuso? ¿Cómo prever todas las malversaciones, reprimir la insubordinación, derrocar la holgazanería y la incapacidad, vigilar la ineptitud, etc., etc.? En dos palabras: una vez desechada la explotación por el Estado, la comunidad gubernamental, no había más que eso por hacer.

Así pues, que el propietario separe cuanto quiera el producto neto del producto bruto. Y que en lugar de ligarse estrechamente a la tierra con un cultivo respetable, no busque más que la renta; responsable tan solo en el fuero interno y ante la opinión, no será perseguido por este hecho. Es bueno, en sí, que la renta se distinga del producto bruto y devenga objeto de especulación: siendo las tierras de diferente calidad, favoreciendo las circunstancias sociales de modo desigual las explotaciones, el cálculo y la búsqueda del beneficio pueden convertirse en un instrumento de mejor repartición. La experiencia enseñará a los particulares cuándo la práctica de la renta se vuelve perjudicial e inmoral para todos; entonces el abuso se restringirá por sí mismo, y no quedará más que el derecho y la libertad.

Que ese mismo propietario pida prestado sobre su capital, como sobre su traje o su reloj: la operación puede tornarse para él muy peligrosa, y para el país cargada de miserias; pero el Estado no intervendrá tampoco más, si no es para hacer competencia a los usureros, proporcionando a los prestatarios el dinero más barato. El crédito hipotecario es el medio por el cual la propiedad territorial entra en relación con la riqueza mobiliaria, el trabajo agrícola con el trabajo industrial: cosa excelente en sí, que facilita las empresas, añade a la potencia de la producción y se torna un nuevo medio de nivelación. Solo la experiencia puede determinar para cada cual la oportunidad, la libertad, fijar la medida e imponer frenos.

Que el propietario trabaje su tierra o la deje reposar, como desee, que haga plantaciones, siembras o absolutamente nada, que deje crecer zarzas, o críe ganado: él es el amo. Naturalmente, la sociedad tendrá su parte del daño ocasionado por una explotación improductiva o mal empleada, como sufre de todo vicio y de toda aberración individual. Pero más vale aún para la sociedad soportar ese perjuicio que conjurarlo por reglamentos. Napoleón I decía que, si viera a un propietario dejar su campo en barbecho, le retiraría su propiedad. Era un pensamiento de justicia lo que hacía hablar al conquistador, no un pensamiento de genio. No, ni siquiera en el caso de que al propietario le guste dejar sus tierras sin cultivo, debéis, jefe del Estado, intervenir.

Dejad hacer al propietario, su ejemplo no será contagioso; pero no os metáis en un laberinto sin salida. Permitís a tal propietario abatir un bosque que abastecía de calefacción a toda una comarca, a tal otro, transformar veinte hectáreas de tierra de trigo en parque, y criar allí zorros. ¿Por qué no se permitiría a este cultivar la zarza, el cardo y la espina? El abuso de la propiedad es el precio con el que pagáis sus invenciones y sus esfuerzos: con el tiempo se corregirá. Dejad hacer.

Así es como la propiedad, fundada en el egoísmo, es la llama en la que se depura el egoísmo. Es por la propiedad como el yo individual, insocial, avaro, envidioso, celoso, lleno de orgullo y mala fe, se transfigura y se hace semejante al yo colectivo, su amo y su modelo. La institución que parecía hecha para divinizar la concupiscencia, como tanto se lo ha reprochado el cristianismo, es justamente la que reconduce la concupiscencia a la conciencia. Si alguna vez el egoísmo deviene idéntico y adecuado en nosotros a la Justicia, si la ley moral es buscada con el mismo celo que el provecho y la riqueza, si, como pretendía Hobbes, la regla de lo útil puede servir un día de regla de derecho –y no cabe dudar de que tal sea, en efecto, el fin de la civilización–, el mundo deberá este milagro a la propiedad.

■

[90] Proudhon alude al inicio del pasaje a un momento de la historia jurídica francesa: el paso del régimen feudal al régimen alodial (allodial) . A diferencia del sistema feudal con las prerrogativas señoriales, en el régimen alodial la tierra se tiene «en plena propiedad», sin señor por encima, libremente enajenable, divisible entre herederos, hipotecable, etc. Desde la Revolución francesa y la promulgación del Código civil, la propiedad privada aparece así como absoluta e independiente, «liberada» de vínculos señoriales. Nuestro autor recuerda, sin embargo, que el Estado no desaparece de la escena: conserva una suerte de dominio eminente sobre el territorio, que se traduce en servidumbres públicas, reglamentos de commodo e incommodo , leyes de expropiación por utilidad pública o límites al exceso de parcelación (minifundio). La expresión commodo e incommodo (del latín jurídico y la práctica administrativa francesa: règlements de commodo et incommodo) designa justamente esos procedimientos y reglamentos por los que la autoridad pondera las «ventajas» (commodo) y los «perjuicios» (incommodo) de ciertos usos del suelo, instalaciones industriales, obras urbanas, etc., imponiendo restricciones en nombre del interés general.

[91] El pasaje marca el giro del «Proudhon maduro» respecto a ¿Qué es la propiedad? (1840). Proudhon reelabora su crítica y llega a sostener, provocativamente (como de costumbre), que «la propiedad es la libertad». El fragmento condensa dicha tesis: a) La propiedad ya no es pensada solo como privilegio antisocial, sino como potencia de descentralización política; b) Precisamente porque cada propietario es, en su parcela, una suerte de «pequeño soberano», la multiplicación de esas pequeñas soberanías privadas impide la concentración de una soberanía única (el Estado centralizado); c) De ahí que Proudhon pueda decir que la propiedad, «antidespótica» y «antiunitaria», contiene «el principio de toda federación» : una sociedad de propietarios relativamente independientes, ligados por contratos y pactos, tiende a organizarse federalmente, no como un bloque homogéneo bajo un poder indiviso. En este contexto, la frase «[la propiedad] transportada a una sociedad política, se hace enseguida republicana» debe leerse así: si se generaliza y se limita según ciertas condiciones políticas óptimas, la propiedad privada se convierte en contrapeso del Estado y en base material de una república federal de individuos y colectivos autónomos. Lamentablemente, no disponemos de espacio suficiente para tratar la cuestión por extenso, pero nótese que Proudhon no renuncia a la crítica de 1840, sino que establece una refiguración dialéctica: la misma institución que, bajo el absolutismo jurídico, era «robo», puede en determinadas condiciones –redistribuida y puesta en equilibrio con otras fuerzas sociales– volverse un instrumento de libertad y de descentralización.

[92] En este pasaje se ve cómo Proudhon recoloca su noción de fuerza colectiva dentro de la problemática de la propiedad y del sufragio. En los escritos de la década 1840, y como hemos visto en algunos textos de esta antología, la fuerza colectiva era, ante todo, el excedente de potencia creado por el trabajo asociado y expropiado por el capitalista: una energía social anónima cuyo producto el propietario se apropiaba como renta, interés o beneficio. Aquí constata algo más cínico: en la práctica del régimen representativo, solo cuenta políticamente como «fuerza» aquello que se traduce en propiedad (tierra, capital, ingreso estable). El voto del no-propietario, aislado de esa base material, queda a merced de las maniobras del poder: o se confunde con el voto de los propietarios y se vuelve redundante, o se separa de

ellos y permite al Estado jugar a árbitro entre «propiedad» y «masa desposeída», reforzando su propia posición. De ahí la frase final: dar derechos políticos al pueblo «no era en sí una mala idea», pero habría sido preciso empezar por darle la propiedad, es decir, por objetivar y socializar la fuerza colectiva. En este sentido, la noción proudhoniana de fuerza colectiva se «rehabilita» al mismo tiempo que desplaza: ya no es solo el fundamento oculto del plusvalor o la explotación, sino la energía social que debe encontrar una forma propietaria para que el sufragio tenga eficacia real y la democracia deje de ser puramente formal.

[93] Estos pasajes expresan una de las intuiciones más maduras de Proudhon: la idea según la cual el destino de la civilización consiste en desplazar progresivamente el centro de gravedad de la vida social desde el Estado hacia las funciones productivas y las relaciones jurídicas inmanentes a la sociedad. El lector tendrá ocasión de volver a ello en los textos finales de la antología sobre federalismo. Cuando afirma que «todo individuo» debe «ejercer el derecho de justicia» y convertirse en «órgano del derecho y ministro de la ley», Proudhon está pensando en una sociedad en la que la justicia ya no se encarna en un poder separado –códigos, constituciones, aparato estatal– sino en instituciones de productores y propietarios asociados que regulan sus relaciones por contrato y arbitraje mutuo. Desde el punto de vista jurídico, esto equivale a una reducción sistemática del derecho legislado (leyes, reglamentos, «estatutos oficiales») en beneficio de un derecho vivo, consuetudinario y contractual, elaborado desde abajo por los propios sujetos sociales. El vínculo con sus escritos sobre el federalismo es evidente, pues a medida que la propiedad se distribuye y se «federaliza» en manos de una multitud de pequeños centros de decisión, lo político deja de ser un mando central sobre la economía para volverse coordinación jurídica (y justa) de funciones productivas autónomas. En ese horizonte, el «mínimo de leyes» no presupone la ingenua armonía del liberalismo burgués, sino una moralidad «superior» en la que el orden se sostiene por algo más complejo que la obediencia a normas externas: la capacidad de los propios productores y ciudadanos de hacer justicia y derecho en sus prácticas cotidianas de autogobierno económico.

Sistema de las contradicciones económicas (1846)

(I)

§ III. Aplicación de la ley de proporcionalidad de los valores

Todo producto es un signo representativo del trabajo.

Todo producto puede, en consecuencia, ser intercambiado por otro, y la práctica universal lo atestigua.

Pero suprimid el trabajo: solo quedarían cosas más o menos útiles, las cuales no estando marcadas por ningún carácter económico, por ningún signo humano, son inconmensurables entre sí, es decir, lógicamente inintercambiables.

El dinero, como cualquier otra mercancía, es un signo representativo del trabajo: a ese título, ha podido servir de evaluador común y de intermediario de las transacciones. Pero la función particular que el uso ha deparado a los metales preciosos –servir de agente al comercio– es puramente convencional, y cualquier otra mercancía podría, quizá menos cómodamente, pero de un modo igualmente auténtico, desempeñar ese papel. Los economistas lo reconocen, y citan más de un ejemplo. ¿Cuál es, pues, la razón de esta preferencia generalmente otorgada a los metales para servir de moneda, y cómo se explica esa función específica del dinero, sin análogo en la economía política? Toda cosa única y sin comparación en su especie es por ello mismo de difícil comprensión, y a menudo, incluso, imposible de comprender. Ahora bien, ¿es posible restablecer la serie de la cual parece haberse desprendido la moneda y, por consiguiente, reconducirla a su verdadero principio?

Sobre esta cuestión los economistas, según su costumbre, han salido

fuera del dominio de su ciencia y han hecho física, mecánica, historia, etc., hablando de todo, sin responder a nada. Los metales preciosos –han dicho–, por su rareza, su densidad, su incorruptibilidad, ofrecían para la moneda comodidades que se estaba muy lejos de encontrar en el mismo grado en las otras mercancías. En suma, los economistas, en lugar de responder a la cuestión económica que se les planteaba, se han puesto a tratar el estado de la cuestión. Han hecho valer muy bien la conveniencia material del oro y la plata para servir de moneda, pero lo que ninguno ha visto ni comprendido es la razón económica que ha determinado el privilegio del que gozan los metales preciosos.

Ahora bien, lo que nadie ha observado es que, de todas las mercancías, el oro y la plata son las primeras cuyo valor ha llegado a constituirse. En el periodo patriarcal, el oro y la plata aún se mercadean y se intercambian en lingotes, pero ya con una tendencia visible al dominio, y con una marcada preferencia. Poco a poco, los soberanos se apoderan de ellos y les estampan su sello: y de esa consagración soberana nace la moneda, es decir, la mercancía por excelencia, aquella que, no obstante todas las sacudidas del comercio, conserva un valor proporcional determinado y se hace aceptar en todo pago.

Lo que distingue a la moneda, en efecto, no es la dureza del metal –es menor que la del acero–, ni su utilidad –es mucho inferior a la del trigo, del hierro, de la hulla y de una multitud de otras sustancias reputadas casi viles al lado del oro–, no es ni la rareza ni la densidad: tanto la una como la otra podían suplirse, ya por el trabajo aplicado a otras materias, ya, como hoy, por papel de banco, representante de varios montones de hierro o de cobre. El rasgo distintivo del oro y de la plata proviene, repito, de que, gracias a sus propiedades metálicas, a las dificultades de su producción y, sobre todo, a la intervención de la autoridad pública, han conquistado de buen grado, como mercancías, la fijeza y la autenticidad [94] .

Los economistas explican muy bien, cuando quieren, la teoría de la medida de los valores. ¿Por qué razón no ven que la moneda es la ley escrita del comercio, el tipo del intercambio, el primer término de esa larga cadena de creaciones que todas, bajo el nombre de mercancías, deben recibir la sanción social y convertirse, si no de hecho, al menos de derecho, en aceptables como la moneda en toda especie de mercado?

[…]

Hay, pues, en la monetización del oro y de la plata algo más que lo

señalado por los economistas: la consagración de la ley de proporcionalidad, el primer acto de constitución de los valores. La humanidad obra en todo por gradaciones infinitas: después de haber comprendido que todos los productos del trabajo deben someterse a una medida de proporción que los vuelva igualmente permutables, comienza por dar ese carácter de permutabilidad absoluta a un producto especial, que se convertirá para ella en el tipo y patrón de todos los otros. Es así como, para elevar a sus miembros a la libertad y a la igualdad, comienza creando reyes. El pueblo tiene el sentimiento confuso de esa marcha providencial cuando, en sus sueños de fortuna y en sus leyendas, habla siempre de oro y de realeza; y los filósofos no han hecho más que rendir homenaje a la razón universal cuando, en sus homilías pretendidamente morales y sus utopías socialistas, truenan con igual estruendo contra el oro y la tiranía. Auri sacra fames; ¡maldito oro! –exclama ridículamente un comunista. Tanto valdría decir: maldito trigo, malditas viñas, malditas ovejas; porque, igual que el oro y la plata, todo valor comercial debe llegar a una determinación exacta y rigurosa. La obra comenzó hace tiempo: hoy avanza a ojos vistas.

(II)

La mayoría de los filósofos, como de los filólogos, no ven en la sociedad más que un ser de razón, o, mejor dicho, un nombre abstracto que sirve para designar un conjunto de hombres. Desde la infancia, con nuestras primeras lecciones de gramática, hemos adquirido el prejuicio según el cual los nombres colectivos, los nombres de género y especie, no designan realidades. Habría mucho que decir a este respecto, pero me ciño a mi asunto. Para el verdadero economista, la sociedad es un ser viviente, dotado de una inteligencia y una actividad propias, regido por leyes especiales que solo la observación descubre, y cuya existencia se manifiesta, no en una forma física, sino por el concierto y la íntima solidaridad de todos sus miembros. Así, cuando hace un momento, bajo el emblema de un dios de fábula, hacíamos la alegoría de la sociedad, nuestro lenguaje no tenía en el fondo nada de metafórico: era el ser social, unidad orgánica y sintética, al cual acabábamos de dar un nombre. A los ojos de quien haya reflexionado sobre las leyes del trabajo y del intercambio (dejo de lado cualquier otra consideración), la realidad –casi diría la personalidad– del hombre colectivo es tan cierta como la realidad y la personalidad del hombre individual. Toda la diferencia es

que este se presenta a los sentidos con el aspecto de un organismo cuyas partes están en coherencia material, circunstancia que no existe en la sociedad. Pero la inteligencia, la espontaneidad, el desarrollo, la vida, todo lo que constituye en su más alto grado la realidad del ser, es tan esencial a la sociedad como al hombre: y de ahí proviene que el gobierno de las sociedades es ciencia –es decir, estudio de relaciones naturales– y no arte –es decir, libre arbitrio y capricho–. De ahí proviene, por último, que toda sociedad declina tan pronto como pasa a manos de los ideólogos.

El principio de que todo trabajo debe dejar un excedente, indemostrable para la economía política (es decir, en la rutina propietaria), es uno de aquellos que más atestiguan la realidad de la persona colectiva: porque, como se va a ver, ese principio no es verdadero tratándose de los individuos sino porque emana de la sociedad, que les confiere así el beneficio de sus propias leyes [95] .

[…]

Cuando digo: todo producto vale los productos que ha costado, eso significa que todo producto es una unidad colectiva que, con una forma nueva, agrupa un cierto número de otros productos consumidos en cantidades diversas. De donde se sigue que los productos de la industria humana son, unos respecto de otros, géneros y especies, y que forman una serie de lo simple a lo compuesto, según el número y la proporción de los elementos –todos equivalentes entre sí– que constituyen cada producto. Poco importa, por ahora, que esa serie –así como la equivalencia de sus elementos– esté más o menos exactamente expresada en la práctica por el equilibrio de los salarios y de las fortunas: se trata ante todo de la relación en las cosas, de la ley económica. Porque aquí, como siempre, la idea engendra primero y espontáneamente el hecho, el cual –reconocido después por el pensamiento que le ha dado el ser– se rectifica poco a poco y se define conforme a su principio. El comercio, libre y competitivo, no es más que una larga operación de enderezamiento destinada a hacer resaltar la proporcionalidad de los valores, en espera de que el derecho civil la consagre y la tome por regla de la condición de las personas. Digo, pues, que el principio de Say –Todo producto vale lo que cuesta– indica una serie de la producción humana, análoga a las series animal y vegetal, en la cual las unidades elementales (jornadas de trabajo) se consideran iguales. De suerte que la economía política afirma desde su inicio, pero por una contradicción, lo que ni Platón, ni Rousseau, ni ningún publicista antiguo o moderno ha creído posible: la igualdad de condiciones y de fortunas.

Prometeo es sucesivamente labrador, viñador, panadero, tejedor. Cualquiera que sea el oficio que ejerza, como no trabaja más que para sí mismo, compra lo que consume (sus productos) con una sola y misma moneda (sus productos), cuya unidad métrica es necesariamente su jornada de trabajo. Es verdad que el trabajo mismo es susceptible de variación: Prometeo no está siempre igualmente dispuesto, y, de un momento a otro, su ardor, su fecundidad, aumenta y disminuye. Pero, como todo lo que está sujeto a variar, el trabajo tiene su promedio, y eso nos autoriza a decir que, en suma, la jornada de trabajo paga la jornada de trabajo, ni más ni menos. También es verdad, si se comparan los productos de cierta época de la vida social a los de otra, que el cienmillonésimo jornal del género humano dará un resultado incomparablemente superior al del primero. Pero debe decirse también que la vida del ser colectivo, no menos que la del individuo, no puede dividirse, que si los días no se parecen, están indisolublemente unidos, y que en la totalidad de la existencia el esfuerzo y el goce les son comunes. Si, pues, el sastre, para rendir el valor de una jornada, consume diez veces la jornada del tejedor, es como si el tejedor diera diez días de su vida por un día de la vida del sastre. Es precisamente lo que ocurre cuando un campesino paga doce francos a un notario por un escrito cuya redacción cuesta una hora. Esa desigualdad, esa iniquidad en los intercambios, es la causa más poderosa de miseria que los socialistas han desvelado y que los economistas confiesan a media voz, esperando a que una señal del amo les permita reconocerla en voz alta.

Todo error en la justicia conmutativa es una inmolación del trabajador, una transfusión de la sangre de un hombre en el cuerpo de otro hombre… No se asuste nadie: no tengo ninguna intención de fulminar una irritante filípica contra la propiedad; tanto menos lo pienso cuanto que, según mis principios, la humanidad no se engaña jamás; y cuando al constituirse primero sobre el derecho de propiedad, no ha hecho otra cosa que sentar uno de los principios de su organización futura. Abatida la preponderancia de la propiedad, lo que falta por hacer es reconducir a la unidad esa famosa antítesis. Todo lo que se me pudiera objetar en favor de la propiedad lo sé tan bien como cualquiera de mis críticos, a quienes pido, como única gracia, que muestren corazón cuando la dialéctica les falte. ¿Cómo serán valederas las riquezas de las que el trabajo no es módulo? Y si es el trabajo el que crea la riqueza y legitima la propiedad, ¿cómo explicar el consumo del ocioso? ¿Cómo puede ser justo un sistema de repartición en el que el producto vale, según las personas, unas veces más, otras menos de lo que cuesta?

[…]

(III)

Capítulo X. Séptima época. El crédito

[…]

La vida del hombre está tejida de contradicciones. Cada una de esas contradicciones es a su vez un momento de la constitución social, un elemento del orden público y del bienestar de las familias, los cuales no se producen sino por esa mística asociación de los extremos. Pero el hombre, considerado en el conjunto de sus manifestaciones y tras el entero agotamiento de sus antinomias, presenta aún una antinomia que, no respondiendo ya a nada en la tierra, queda entre nosotros sin solución. Por eso el orden en la sociedad, por perfecto que se lo suponga, no ahuyentará jamás del todo la amargura y el tedio: la felicidad en este mundo es un ideal que estamos condenados a perseguir siempre, pero que el antagonismo infranqueable de la naturaleza y del espíritu mantiene fuera de nuestro alcance. Si hay una continuación de la vida humana en un mundo ulterior, o si la ecuación suprema no se realiza para nosotros sino por un retorno a la nada, eso es lo que ignoro: nada, hoy, me permite afirmar lo uno más que lo otro. Todo lo que puedo decir es que pensamos más lejos de lo que nos es dado alcanzar, y que la última fórmula a la que pueda llegar la humanidad viviente, aquella que debe abarcar todas sus posiciones anteriores, es todavía el primer término de una armonía nueva e indescriptible.

El ejemplo del crédito servirá para hacernos comprender esa reproducción sin fin del problema de nuestro destino. Pero, antes de entrar en el fondo de la cuestión, digamos algunas palabras de los prejuicios generalmente difundidos sobre el crédito, e intentemos comprender bien su fin y su origen.

§ I. Origen y filiación de la idea de crédito. Prejuicios contradictorios relativos a esta idea

El punto de partida del crédito es la moneda.

Si todos los productos del trabajo tuvieran el mismo valor de intercambio que la moneda, todos los trabajadores gozarían de las mismas ventajas que los detentadores de la moneda; cada uno poseería, en su facultad de producir, una fuente inagotable de riqueza. Pero la religión del dinero no desaparece por dejar de creer en ella, o, para decirlo mejor, la constitución general de los valores no puede llevarse a cabo más que por un esfuerzo de la razón y de la justicia humanas; hasta que ese esfuerzo no se haga, será inevitable que, así como en una sociedad civilizada la posesión del dinero es la señal segura de la riqueza, la privación de dinero lo sea casi infaliblemente de la miseria. Siendo, pues, el dinero el único valor que lleva el cuño de la sociedad, la única mercancía aquilatada que tiene curso en el comercio, el dinero es, como la razón general, el ídolo del género humano. La imaginación, que imputa al metal lo que en realidad procede del pensamiento colectivo manifestado por ese mismo metal, ha llevado a que, en lugar de buscar el bienestar en su raíz auténtica –la socialización de todos los valores y la continua invención de nuevas figuras monetarias–, se persiga únicamente la adquisición de dinero, dinero y siempre dinero.

El dinero –se han dicho los promotores de esta nueva idea–, el dinero es la riqueza: si lográramos, pues, procurar a todo el mundo dinero, mucho dinero, todo el mundo sería rico. Y es en virtud de ese silogismo como se han desarrollado, sobre toda la faz de la tierra, las instituciones de crédito [96] .

Ahora bien, está claro que, tanto como el objeto ulterior del crédito presenta una idea lógica, luminosa y fecunda, conforme, en una palabra, a la ley de organización progresiva, su fin inmediato, único buscado, único querido, está lleno de ilusiones, y, por su tendencia al statu quo, de peligros. Porque el dinero, lo mismo que las demás mercancías, estando sometido a la ley de proporcionalidad, si su masa aumenta y al mismo tiempo los otros productos no crecen en proporción, perderá de su valor, y nada, en último análisis, habrá sido añadido a la riqueza social; si, por el contrario, con la moneda crece por todas partes la producción, siguiendo el mismo paso la población, nada habrá cambiado aún en la situación respectiva de los productores. Y, en ambos casos, la solución buscada no habrá dado un paso. A priori, pues, no es verdad que la organización del crédito, en los términos en que se la propone, contenga la solución del problema social [97] .

[…]

¿Cómo, pues –preguntaría a los organizadores del crédito–, sin un conocimiento exacto de las necesidades del consumo, y por tanto de la proporción que hay que dar a los productos consumibles; cómo, sin una regla de los salarios, sin un método de comparación de los valores, sin una delimitación de los derechos del capital, sin un control del mercado –todas cosas que repugnan a vuestras teorías–, podéis pensar seriamente en organizar el crédito, es decir, el intercambio, la venta, la repartición, en una palabra, el bienestar? Si hablarais de organizar una lotería, está bien, pero ¡organizar el crédito, vosotros que no aceptáis ninguna de las condiciones que pueden justificar el crédito! Os desafío. Y si, para defender o paliar una contradicción, pretendéis que todas esas cuestiones estén resueltas de antemano; si, digo, el mercado está por doquier abierto al productor; si la colocación de la mercancía está asegurada; si el beneficio es cierto; si el salario y el valor, cosas tan móviles, están disciplinados, se sigue que la reciprocidad, la solidaridad, la asociación, por fin, existen entre los productores; en ese caso, el crédito no sería más que una fórmula inútil, una palabra vacía de sentido. Si el trabajo está organizado –pues todo lo que acabo de decir constituye la organización del trabajo–, el crédito no es ya otra cosa que la circulación misma, abarcando desde el primer esbozo dado a la materia hasta la destrucción del producto por el consumidor; la circulación, digo, caminando, por la inspiración de un pensamiento común, hacia la medida normal del valor, y libre de todos sus obstáculos.

¿Qué es el crédito? Es, responde la teoría, una liberación de valor comprometido, que permite volver circulable ese mismo valor, anteriormente inerte. Hablemos un lenguaje más sencillo: el crédito es el anticipo que hace un capitalista por un depósito de valores de difícil intercambio, de la mercancía más susceptible de ser intercambiada, por consiguiente la más preciosa de todas, el dinero. Este dinero, según el señor Cieszkowski, mantiene en suspenso todos los valores permutables, y sin el cual estarían inactivos. Dinero que mide, domina y subalterniza todos los otros productos; dinero con el cual solo se extinguen las deudas y se libera uno de sus obligaciones; dinero, que asegura a las naciones como a los particulares el bienestar y la independencia; dinero, por fin, que no solo es el poder, sino la libertad, la igualdad, la propiedad, todo. He aquí lo que el género humano, por un consentimiento unánime, ha comprendido, y lo que los economistas saben mejor que nadie, pero que no cesan de combatir con un encarnizamiento ridículo, para sostener no sé qué fantasía de liberalismo en contradicción con sus principios más enérgicamente confesados [98] . El crédito fue inventado para socorrer al trabajo,

haciendo pasar a manos del trabajador el instrumento que lo mata, el dinero; y de ahí se parte para sostener que, entre las naciones industriales, la ventaja del dinero en los intercambios no significa nada; que les es indiferente saldar sus cuentas en mercancías o en numerario; ¡que lo único que deben considerar es el mejor precio de los productos!

Pero si es verdad que en el comercio internacional los metales preciosos han perdido su preponderancia, eso quiere decir que, en el comercio internacional, todos los valores han llegado al mismo grado de determinación, y, como el dinero, son igualmente aceptables. En otros términos, que se ha encontrado la ley del intercambio y el trabajo organizado entre los pueblos. ¡Entonces que se formule esa ley; que se explique esa organización, y que, en lugar de hablar de crédito y de forjar nuevas cadenas para la clase trabajadora, se enseñe –por una aplicación del principio de equilibrio internacional– a todos esos industriales que se arruinan porque no intercambian, a esos obreros que mueren de hambre porque les falta trabajo, cómo sus productos, cómo su mano de obra son valores de los que pueden disponer para su consumo del mismo modo que si fueran billetes de banco o dinero!

[…]

El comercio del dinero –que no es otra cosa que el modo según el cual se ejerce la productividad del capital– es necesariamente el más libre: quiero decir, el más inaprensible, el más refractario al despotismo, el más contrario a la comunidad; por consiguiente, el menos susceptible de centralización y de monopolio. El Estado puede imponer a la banca reglamentos; puede, en ciertos casos, por leyes especiales, restringir o facilitar su acción, pero no sabría por sí mismo, y por su propia cuenta, sustituir a los banqueros y acaparar su industria.

Siendo impracticable la idea de hacer del Estado verdadero príncipe y dispensador del crédito –¡y cuántas consideraciones más me callo que demostrarían toda su absurdidad!–, es forzoso detenerse, pues, en la segunda hipótesis: la de una competencia, o mejor, de una cooperación del Estado, particularmente respecto de ciertas partes aún oscuras del crédito que reclaman su iniciativa, y que los capitales privados no han podido ni siquiera alcanzar. He aquí cuán lejos, hay que convenirlo, estamos de esa organización tan estruendosamente anunciada del crédito por el Estado, y que por fuerza de las cosas se reduce, como todo lo que viene del Estado, a algunas manipulaciones legislativas, así como a un nuevo ministerio. Porque aun cuando el banco central entrase en el círculo administrativo, como debería conservar toda la independencia de sus operaciones, la entera

separación de sus intereses de los del Estado –so pena de comprometerse y de compartir el descrédito inherente al Estado–, un banco semejante no sería nunca más que la primera casa financiera del reino; no sería una organización del crédito por el Estado, a quien –lo repito– le es imposible organizar nada, ni el trabajo ni el crédito.

[…]

§ II. Desarrollo de las instituciones de crédito

El crédito es la parte más difícil de toda la economía política, pero al mismo tiempo la más curiosa y la más dramática. Así, a pesar del gran número de obras publicadas sobre la materia –y algunas de ellas de alto vuelo–, me atrevo a decir que esta importante cuestión no ha sido aún comprendida en toda su amplitud, por consiguiente, en toda su simplicidad. Es aquí, sobre todo, donde se verá al hombre, instrumento de la lógica eterna, realizar poco a poco y por una serie de momentos una pura abstracción, el Crédito, como lo hemos visto antes convertir en realidades toda esa fantasmagoría de ideas abstractas: la división del trabajo, la jerarquía, la competencia, el monopolio, el impuesto, la libertad de comercio. Es estudiando los diversos problemas a que da lugar el crédito como se acaba de convencer uno de que la verdadera filosofía de la historia está en el desarrollo de las fases económicas, y de que la constitución del valor aparece decididamente como el pivote de la civilización y el problema de la humanidad.

Veremos a la sociedad –según la feliz expresión del señor Augier– girar alrededor de una pieza de oro, como el universo alrededor del sol. Porque ocurre con el crédito lo que con las fases que hemos estudiado hasta aquí:

No es –por tomar el lenguaje del mismo escritor– un hijo directo de la voluntad del hombre; es una necesidad en la sociedad humana, una necesidad tan imperiosa como la de la alimentación. Es incluso una fuerza innata, providencial o fatalmente inteligente, haciendo su trabajo de cosas futuras o de revoluciones tenebrosas… Los poderes y los reyes se agitan, el dinero los mueve: esto sea dicho sin parodiar la acción de la Providencia.

Pero nosotros, digámoslo sin escrúpulo: la filosofía de la historia no está en esas fantasías semipoéticas de las que los sucesores de Bossuet han dado tantos ejemplos; está en los caminos oscuros de la economía social. Trabajar y comer: he aquí, con permiso de los escritores artistas, el único fin aparente del hombre. El resto no es más que ir y venir de gentes que buscan ocupación o piden pan. Para cumplir ese humilde programa, el vulgo profano ha gastado más genio que todos los filósofos, los sabios y los poetas en componer sus obras maestras.

El crédito se desarrolla en tres series de instituciones: las dos primeras, inversas la una de la otra, y la tercera, resumiéndolas a ambas en una íntima combinación. La primera serie comprende la letra de cambio; luego el banco de depósito y, por último, el préstamo sobre prenda o sobre hipoteca.

Mediante la letra de cambio, el dinero que poseo o que se me debe en San Petersburgo mientras yo estoy en París, está a mi disposición como si lo tuviera en la mano; y, recíprocamente, la suma que poseo en París y que debo en San Petersburgo, existe en San Petersburgo.

Esta combinación es una consecuencia forzosa del comercio; marcha a la zaga de la producción y del intercambio, como el efecto va después de la causa. No entiendo la manía de los economistas, que buscan en la historia la fecha de la invención de las letras de cambio, y fijan esa fecha en el siglo xii o en el xiii, aproximadamente. La letra de cambio, por bárbara e irregular que pueda ser su redacción, existe desde el día en que, habiendo tratado dos países, una suma puede pagarse de uno a otro, sobre simple reconocimiento del deudor o invitación del acreedor.

Todo el mundo conoce las ventajas del cambio y a cuánta masa de numerario suple. Un negociante de Marsella debe mil francos a un negociante de Lyon, el cual debe a su vez a un negociante de Burdeos mil francos. Basta, para que el negociante de Lyon se reembolse de su crédito y pague al mismo tiempo su deuda, con que dirija a su corresponsal de Burdeos una letra de cambio girada por él sobre el negociante de Marsella, la cual, por consiguiente, representa –con la doble garantía del marsellés y del lionés– la suma de mil francos. La misma operación podrá repetirse, con la misma letra de cambio, entre el comerciante de Burdeos y otro de Toulouse, lo cual triplicará la garantía dada a la letra de cambio, y así sucesivamente hasta el infinito, aumentando siempre la garantía del título, y por consiguiente su solidez, su valor comercial, hasta que, llegado el término de su

vencimiento, sea presentada al pago. La letra de cambio es, pues, un verdadero suplemento de la moneda, y un suplemento tanto más seguro cuanto que la promesa adquiere, por la vía del endoso, una garantía progresiva: tanto, que en cierto caso el papel comercial de primera calidad se prefiere al dinero.

Con el banco de depósito se llega a otra abstracción: es la distinción de la moneda de cuenta respecto de la moneda corriente. El dinero, como toda materia y mercancía, está sujeto a desgaste, alteración, robo y fraude. Por otra parte, la diversidad de monedas es un obstáculo a su circulación y, consiguientemente, una nueva causa de problemas. Se han hecho desaparecer esas dificultades creando depósitos públicos, en los que toda especie de moneda era admitida por su valor intrínseco, y con la deducción de un agio en cuenta corriente, y reemplazada por bonos reembolsables en moneda de ley. El Banco de Ámsterdam, fundado en 1609, se cita como el modelo de los bancos de depósito. Así, el dinero, representado por un papel de nulo valor intrínseco, ha podido circular sin estar sujeto a desgaste ni agio; en una palabra, sin experimentar pérdidas y con la mayor facilidad.

Pero no fue suficiente con haber allanado así el camino al numerario: había que hacerlo salir de los cofres. Y se encontró el método para conseguirlo. El dinero es la mercancía por excelencia, el producto cuyo valor es el más auténtico y el mejor cotizado, y por tanto, el agente de los intercambios, el prototipo de todos los valores. Sin embargo, a pesar de esas eminentes prerrogativas, el dinero no es la riqueza; por sí solo no puede nada por nuestro bienestar: es el jefe o el reclamo de los elementos que han de constituir la riqueza. El capitalista, cuya fortuna consiste en dinero, tiene, pues, necesidad de colocar sus fondos, de cambiarlos, de hacerlos, cuanto sea posible, productivos, y productivos en dinero, es decir, en toda especie de cosas. Y esa necesidad de deshacerse de sus billetes la siente tan vivamente como el capitalista cuyo haber consiste en tierras, casas, máquinas, etc., siente la necesidad, para su empresa, de procurarse billetes. Para que esos dos capitalistas hagan producir sus capitales, es necesario, pues, que los asocien. Pero la asociación repugna al hombre tanto como le es necesaria, y ni el industrial ni el hombre de dinero, aun buscando entenderse, consentirían en asociarse. Se presenta un medio de satisfacer su deseo sin forzar su repugnancia: que el tenedor del numerario preste sus fondos al industrial, recibiendo en prenda los capitales mobiliarios e inmobiliarios de este, más un beneficio o interés. Tal es, en suma, la primera manifestación del crédito, o, como habla la ciencia, su tesis.

Resulta de ello que la moneda, por muy preponderante que sea sobre las demás mercancías, presenta pronto, en cuanto instrumento de intercambio, notables inconvenientes: el peso, el volumen, el desgaste, la alteración, la rareza, los inconvenientes del transporte, etc. El dinero, considerado en sí mismo, en su materia y su valor, es una prenda perfecta del crédito –puesto que con ayuda de esa prenda, firmada por el soberano, aceptable en todo tiempo y contra toda especie de productos, está uno seguro de procurarse todos los bienes posibles–, sin embargo, como representante de valores y medio de circulación, ese mismo dinero ofrece desventajas y deja que desear, en una palabra, es un signo imperfecto del crédito.

El segundo término, la serie antitética de las instituciones de crédito, es el inverso, la negación –en cierto sentido– de la primera: comprende los bancos de circulación y de descuento, y todo lo relativo a los papeles de banco, papeles moneda, etc.

El papel de banco, teniendo detrás de sí su prenda –es decir, el numerario que representa–, no es aún una ficción: es simplemente una abstracción, vale decir, una verdad resultado del hecho o de la materia que la realiza y la concreta, y cuya existencia forma la garantía del billete. En ese estado, el papel de banco es un sustituto de la moneda cómodo y exitoso, pero no la multiplica. Ahora bien, tal facultad la va a adquirir de ahora en adelante, por una combinación de la letra de cambio y del recibo de depósito.

Puesto que la letra de cambio se recibe en pago como la moneda –en otros términos, puesto que puede trocarse por toda especie de productos–, también puede trocarse por dinero: de ahí el banco de circulación, es decir, el oficio de descontador, con beneficio de comisión, del papel de comercio. El negociante que ha hecho dinero de su papel se encuentra, pues, con el capital disponible que, sin esa operación, habría quedado para él como capital inactivo y, por tanto, improductivo. Con el importe de su letra de cambio produce nuevos valores, adquiere servicios, paga salarios, liquida mercancías. Rapidez en la producción, aumento de producto, multiplicación del capital: tales son las consecuencias del descuento.

Hay más: el principio en virtud del cual el banco, en lugar de dinero, entrega a los negociantes que acuden al descuento una letra de cambio, conduce directamente a la negación misma de la moneda y a su expulsión del comercio. Figúrense entonces lo que deben ser (en perspectiva) las ganancias de una empresa capaz, en virtud de un privilegio otorgado por el soberano, de abarcar todo el comercio de un imperio y, sin poseer la menor partícula de oro, de neutralizar la

potencia del oro, de efectuar el cambio de todos los valores y de extraer la renta neta de algunos miles de millones de capitales.

[…]

El crédito –es decir, el conjunto de combinaciones que hace del trabajo y de los valores oscilantes una suerte de moneda corriente y productiva, que por consiguiente abre y estimula ese mercado– ha sido uno de los principios más activos de la emancipación del trabajo, del aumento de la riqueza colectiva y del bienestar individual. Y cuando se reflexiona en la multitud de medios de producción, de intercambio, de reparto, de solidaridad efectiva que el genio de la humanidad ha creado, uno se sorprende menos del optimismo de quienes encuentran que todo va bien, que la sociedad ha hecho bastante por el proletario, que, si hay pobres, la culpa no puede imputarse sino a ellos; y hasta uno llega a dudar por sí mismo de que la queja del socialismo tenga el menor fundamento.

[…]

El crédito es el padre de la contabilidad, ciencia cuyo secreto entero consiste en el principio de que no puede haber deudor sin acreedor, ni acreedor sin deudor: lo cual es la traducción del aforismo de que los productos se cambian por productos, y remite, como una expresión nueva, al antagonismo fundamental de la economía política.

[…]

Además de la oposición fundamental de crédito y débito, compra y venta, que expresa tan bien el objeto ulterior que hemos asignado al crédito –el de establecer el equilibrio entre la producción y el intercambio–, la contabilidad nos revela otra oposición, la de personas y cosas. El comerciante, después de abrir, por debe y haber, una cuenta a cada una de las personas con las que está en relación de negocios, abre otra, también por debe y haber, para cada clase de valores que es susceptible de recibir y entregar, y que clasifica en cuatro o cinco grandes categorías: cuenta de caja, cuenta de cambio, cuenta de mercancías generales, cuenta de gastos varios, las cuales, al inventario o liquidación, vienen a resolverse en una cuenta única, la de pérdidas y ganancias, que expresa para el comerciante lo que el economista llama producto bruto y producto neto.

¿No es esta una inmensa línea de atrincheramiento con fuertes, baluartes y ciudadelas, preparada desde antes de la creación del mundo por el destino, y que aprisiona nuestra inteligencia y mantiene

a raya nuestra actividad a medida que estas intentan manifestarse? Hacia dondequiera que se vuelva la libertad, al instante queda atrapada, sin que jamás haya podido preverlo, por alguna de esas fatalidades económicas que, bajo la apariencia de instrumentos auxiliadores, la ciñen y la sojuzgan, sin que le sea posible ni sustraerse a su abrazo ni concebir nada fuera de su círculo.

[…]

§ III. Mentira y contradicción del crédito. Sus efectos subversivos y su potencia pauperizante

La Providencia, al conducir al hombre por la vía milagrosa del crédito, parece haberse propuesto crear en el seno de la sociedad una institución general de seguros para la extensión y la perpetuidad de la miseria. Hasta aquí se ha visto, en cada evolución de la economía política, ahondarse más la distinción entre el amo y el asalariado, entre el capitalista y el trabajador. Las máquinas y la competencia, el monopolio, la organización del Estado, las prohibiciones y las franquicias, todo cuanto el genio humano ha imaginado para alivio de la clase trabajadora ha redundado constantemente en provecho del privilegio y en opresión cada vez más aplastante del trabajo. Se trata ahora de consolidar la obra, de fortificar la plaza contra las incursiones del enemigo y de asegurar al poseedor contra los ataques del desposeído. Pero esa obra, dicen, tendrá que pagarla también el expoliado, pues como está escrito: Todo por el trabajador, y todo contra el trabajador.

¡Obreros, trabajadores, hombres de labor, hombres que producís! –se les dice entre halagos–, por vosotros, para el alivio de vuestros esfuerzos, hemos instituido estas cajas de ahorro. Venid, traed vuestros ahorros. Los guardaremos bien y con seguridad y os pagaremos el interés: seréis nuestros rentistas y nosotros seremos vuestros deudores. ¡Labradores! Pedís a usura, y como nunca lo devolvéis, os expropian. Venid a nuestro banco hipotecario. No os cobraremos nada por la operación, no exigiremos reembolso, y mediante un pequeño interés, al cabo de treinta y seis, cuarenta y cinco o cincuenta años, seréis libres. Artesanos, comerciantes, industriales: os falta dinero. Pero no sabéis que vuestras fábricas, vuestras herramientas, vuestras casas, vuestra clientela, vuestro talento, vuestra reputación, son un mineral cargado de oro. Lavaremos

sus impurezas y obtendremos el metal precioso que contiene, y cuando se haya hecho la extracción, os lo devolveremos todo, mediante un ligero descuento. Padres de familia: ¿queréis asegurar, tras vuestra muerte, una dote a vuestras hijas, una pensión a vuestras viudas, una herencia a vuestros hijos? No os pedimos más, desde el día de vuestra inscripción, que un interés. Y trabajaréis, y viviréis sin preocupación, y el oro correrá a raudales. Seréis ricos, ricos y felices: porque tendréis trabajo, ventas, renta, dotaciones, herencias, beneficio por doquier.

Con una sola palabra derribo este andamiaje y reduzco a nada la mistificación del crédito. El crédito, por esencia y destino, pide –como la lotería– siempre más de lo que da, no puede dejar de pedir más de lo que da: de lo contrario no sería crédito. Por tanto, hay siempre expoliación sobre la masa y, sea cual sea el disfraz, explotación, sin reciprocidad, del trabajo por el capital.

[…]

Por su condición esencial, el trabajador no puede acceder al crédito sin influencia directa sobre su destino. Es la manzana de oro de las Hespérides guardada por un dragón siempre alerta, y que solo puede coger el hombre fuerte que lleva en su escudo la cabeza de Medusa, es decir, la hipoteca. El crédito nada tiene que hacer con los pobres, los jornaleros, los proletarios: el crédito para ellos es un mito. Porque el crédito no puede ni debe apoyarse sino en realidades, no en expectativas; el crédito es real, no personal, como dicen los legistas. Para que esa regla pueda invertirse y tomarse al revés, es preciso que por la reacción del trabajo contra el capital todas las riquezas apropiadas hayan vuelto a ser riquezas colectivas, que los capitales salidos de la sociedad vuelvan a la sociedad; es preciso, en una palabra, que la antinomia esté resuelta. Pero entonces el crédito no será más que un órgano secundario del progreso.

Puesto que el crédito miente, también roba. La relación de estas dos ideas es tan necesaria como la de improductividad y miseria. En rigor, el crédito es la institucionalización a gran escala de la monarquía del dinero y la supuesta fecundidad del capital. Dos ficciones que, bajo la denominación de «crédito», se conciertan y se enlazan para consumar la servidumbre del trabajador.

No nos cansemos de volver a los principios. Así como entre el capitalista y el trabajador hay supremacía y dependencia, así, en otros términos, el capital inaugura en la sociedad un feudalismo inevitable, y del mismo modo, hay también supremacía y subalternidad entre la

moneda y las demás mercancías. La jerarquía de las cosas reproduce la jerarquía de las personas [99] .

[…]

El interés, la usura, la regalía, el diezmo, o –como yo lo llamé antaño– el derecho de aubana, es el atributo esencial del capital, la expresión de su prerrogativa; por consiguiente, la condición sine qua non del crédito.

¿En qué consiste, pues, este mecanismo, y cuál es la esencia del interés? En querer que en la sociedad el producto neto exceda al producto bruto, en crear continuamente un capital ficticio, una riqueza nominal, un gasto no precedido de ingreso, un activo que no se puede encontrar, en, una palabra, en suponer lo imposible y, como consecuencia, en hacer afluir sin cesar la riqueza de manos de los que producen, y que –según la ficción– reciben crédito, a manos de quienes no producen, pero que –según la misma ficción– dan crédito: lo cual es tres o cuatro veces contradictorio.

[…]

¿Cómo dudarlo? Bajo el régimen del monopolio, la organización del crédito es la lotería del órgano social. Mientras la diferencia del producto bruto y del producto neto en la sociedad –única causa verdadera del pauperismo– pasa desapercibida, enmascarada por las discusiones doctrinales y los cambios de decorado, mientras el progreso de la mecánica industrial, las luchas de competencia, la formación de grandes compañías, las agitaciones parlamentarias, las cuestiones de enseñanza, de impuesto, de colonización, de política exterior, absorben la atención pública y la distraen de sus grandes intereses, el crédito contiene la clave para desvelar ese sistema de miseria y a demostrarnos la imposibilidad matemática de nuestro orden social.

[…]

El crédito es hipócrita como el impuesto, expoliador como el monopolio, agente de servidumbre como las máquinas. Como un contagio sutil y lento, propaga, extiende, distribuye sobre la masa de los pueblos los efectos de las plagas anteriores. Pero, con cualquier máscara que se cubra –piedad, trabajo, progreso, asociación, filantropía–, el crédito es ladrón y asesino: principio, medio y fin del feudalismo industrial.

[…]

Recordemos que en la fase actual de las antinomias sociales que llamamos crédito, y de la que se nos hacen esperar maravillas tan pomposas, nada está aún organizado: el trabajo está entregado a la división parcelaria; el taller, a la maestría y al salariado; el mercado, a la competencia y al monopolio; la sociedad, a la hipocresía fiscal y parlamentaria. En esa situación, para que el crédito pueda convertirse en un verdadero medio de equilibrio, es menester que el equilibrio esté previamente establecido en el taller, en el mercado, en el Estado; es menester, en una palabra, que el trabajo esté organizado. Esa organización no existe, y todavía más, se la rechaza: luego no hay nada que esperar del crédito.

Como tendremos ocasión de observar, la caridad es hermana del crédito: es una de sus formas y, desde que sale de su espontaneidad mística para dejarse guiar por la razón, se somete a todas las leyes del crédito.

[…]

Es sorprendente que los moralistas no hayan podido deducir, de la afinidad de dos cosas en apariencia tan opuestas pero perfectamente idénticas –la caridad y la usura–, esa conclusión fatal que no había escapado a la antigua teología: que la caridad es verdaderamente una virtud sobrehumana, un principio antisocial, subversivo y anárquico, una virtud enemiga del hombre. Es extraño, decimos, que haya todavía escritores de renombre, como Michelet, que prediquen al mundo la regeneración por el amor y la omnipotencia del sacrificio. ¿Qué? No podéis practicar las obras de devoción, ejercer la caridad, sin hacer uso de vuestra razón, esto es, sin traducir vuestra caridad y vuestro sacrificio en un acto de simple justicia conmutativa, en una operación de crédito; y cuando os hablamos de organizar ese mismo crédito, de organizar el trabajo, de crear la justicia, de hacer la caridad no solo inteligente, sino inteligible, ¡vosotros clamáis ora por el mercantilismo, ora por la utopía! Pero ¿quién no sabe que la caridad, el sacrificio, la renuncia, solo los defendéis porque amáis la desigualdad, porque tras vuestros aires humildes ocultáis un orgullo insoportable, en definitiva, porque sois propietarios?

[…]

Lo que sucede en el Estado tiene lugar igualmente en la sociedad. La sociedad está dividida, por el crédito, en dos castas: una que da crédito sin cesar y otra que lo recibe. Pero, mientras que en el Estado la operación es una y centralizada, en la sociedad el crédito se divide al infinito entre millones de capitalistas y prestatarios. Por lo demás,

el resultado es siempre el mismo. Nueve bancarrotas del Estado en tres siglos, cien quiebras inscritas cada mes en el tribunal de comercio del Sena: pueden, a partir de esas cifras reales, formarse una idea de la acción del crédito sobre la economía de los pueblos. Quiebra perpetua y bancarrota perpetuas: he aquí la última palabra del crédito sobre la sociedad y sobre el Estado. No hay salida. Pero la vida en la humanidad es inapelable, la riqueza y el bienestar, la libertad y la inteligencia, están en progreso continuo. Si el crédito real nos condena incesantemente a morir, el crédito personal nos lleva adelante con un esfuerzo victorioso, y la obra de la civilización, siempre a punto de disolverse si hemos de creer en nuestras fórmulas, prosigue pese a la ciencia económica, pese a la razón, pese a la necesidad, por un incomprensible milagro.

■

[94] En este pasaje, Proudhon lleva el problema del dinero desde sus cualidades físicas hacia su estatuto económico y social. Su tesis es que la moneda se explica por un proceso histórico de constitución del valor que culmina en la sanción pública: la intervención del poder, en forma de sello, garantía, curso, etc., fija y autentifica una mercancía hasta convertirla en «mercancía por excelencia». Con ello, subraya que la conmensurabilidad y el intercambio no reposan en la mera utilidad de las cosas, sino en la inscripción del trabajo en signos socialmente reconocidos.

[95] Esta ontología de los entes sociales reubica la política como una ciencia de relaciones , siendo los «ideólogos» culpables de sustituir el análisis de las dinámicas reales del trabajo y del intercambio por construcciones doctrinarias. En este marco, la noción de fuerza colectiva, una vez más, se perfila como clave explicativa: ciertos efectos económicos –como el excedente del trabajo– no se entienden adecuadamente a escala individual, sino como manifestaciones de una legalidad propia de la «persona colectiva».

[96] En este pasaje, Proudhon formula una crítica decisiva del fetichismo monetario: el dinero aparece como «ídolo» no por una virtud propia del metal, sino porque concentra el reconocimiento social del valor. La moneda en cuanto «mercancía aquilatada»

funciona como signo de valor privilegiado, de modo que su posesión se vuelve criterio práctico de riqueza y su carencia, marca casi segura de miseria. A juicio de nuestro autor, la constitución general de los valores sigue inconclusa mientras el intercambio no otorgue a los productos del trabajo una equivalencia socialmente garantizada comparable a la de la moneda. De ahí que la «religión del dinero» no se disipe por simple voluntad, sino mediante un trabajo histórico de razón y justicia que socialice el valor en un movimiento que desplace el centro de la riqueza desde la acumulación de signo monetario hacia la organización colectiva que hace conmensurables, circulables y efectivamente válidos los resultados del trabajo.

[97] Apenas unos años más tarde, Proudhon publicará Organización del crédito y de la circulación y solución del problema social (1848).

[98] El «señor Cieszkowski» es el conde August Dołęga Cieszkowski (1814-1894), filósofo y economista polaco vinculado al horizonte hegeliano de la época y autor de un influyente ensayo sobre economía monetaria y crédito, Du crédit et de la circulation (París, Treuttel & Wurtz, 1839). Proudhon invoca la formulación de Cieszkowski –que eleva el dinero a mediación que «mantiene en suspenso» los valores permutables– como síntoma teórico del privilegio monetario. Le sirve para subrayar cómo la economía «liberal» termina confesando, en su propio lenguaje, una soberanía práctica del dinero sobre los demás productos y sobre la vida social.

[99] En este pasaje, Proudhon desarma la idea de que el crédito, en condiciones capitalistas, «socorre» al trabajo. Su tesis es que, en dichas condiciones, el crédito no se concede a la persona sino a la prenda: opera como una relación jurídica y patrimonial, fundada en garantías, de modo que el proletario queda estructuralmente excluido. La expresión «realeza del dinero» traduce el francés royauté de l'argent y debe leerse como una metáfora político-constitucional (frecuentemente empleada por nuestro autor), según la cual el dinero ejerce una soberanía práctica sobre el resto de las mercancías y, por extensión, sobre

las relaciones sociales, como el monarca sobre sus súbditos. Por eso concluye que el crédito «miente» y «roba», ya que no democratiza el acceso a los medios de vida, al contrario, organiza a gran escala dos ficciones que sostienen la dominación capitalista: la primacía del numerario y la pretendida productividad autónoma del capital.

Proyecto de Sociedad de la Exposición permanente (1866)

(I)

Para determinar el carácter de la institución que el Emperador pide realizar (y que él mismo desconoce) nos formularemos la siguiente pregunta:

¿Cuál es el empleo más útil, para el país y para el Estado, que puede darse –tras la exposición que tiene lugar en este momento– al Palais de l'Industrie?

La respuesta, con solo pensarlo un poco, no ofrece duda. Yendo de lo particular a lo general, según el método que rige todas las cosas de utilidad pública, diremos:

Puesto que el Palais de l'Industrie fue construido con vistas a la Exposición universal de 1855, conviene, una vez terminada esa ceremonia, apropiárselo para una exposición permanente.

Dicho de otro modo –y desarrollando la idea–, es preciso convertir una exposición pasajera, especie de torneo industrial concebido desde el punto de vista teatral y estéril de la vanidad de las naciones y del orgullo de los fabricantes, en una Exposición permanente desde el punto de vista positivo, realista y práctico: del intercambio de productos, de su circulación plena y regular, de su consumo a precio justo, de la lealtad y la facilidad de las transacciones, del aumento del trabajo y del salario, de la emancipación del obrero, del equilibrio de los valores, del control de los mercados, de la centralización y al mismo tiempo de la libertad del comercio, del crédito industrial y agrícola, del progreso de la riqueza general, etc.

Todo lo cual implica un organismo, una administración, una fuerza motriz; es decir, la formación de una Sociedad, agente y representante de la institución nueva.

(II)

El intercambio de los productos entre sí, en una nación, adopta una variedad infinita de formas. Ya hemos dado cuenta de las ventas y compras, de los descuentos de mercancías y de letras de cambio, a los que la Sociedad atiende. Tendrá aún otros medios de dar salida al mercado.

Así, hará anticipos de productos sobre consignación de productos; entregará, por ejemplo, materias primas a un productor, a cambio de productos manufacturados debidamente peritados y tasados, y viceversa.

Mediante este tipo de operaciones, la nueva Sociedad realiza un deseo que hasta aquí había quedado en pura especulación, pero que jamás había podido realizarse en la práctica: pone el crédito al alcance de todo el mundo, incluso de simples obreros, que cada día podrán traer el fruto de su trabajo, exponer sus invenciones y sus obras maestras, y llevarse a cambio la materia prima necesaria para el trabajo del día siguiente.

Para comprender bien la naturaleza de esta operación –tan importante como delicada– conviene recordar dentro de qué límites actúa la Sociedad.

La Sociedad de la Exposición permanente –hemos dicho– es un establecimiento de comisión; en tal concepto, se prohíbe toda especie de tráfico e industria por cuenta propia; no es más que un intermediario.

En virtud de este principio, se prohíbe la comandita: pues, al comanditar cualquier industria, tomaría partido de hecho por uno de sus accionistas adherentes contra todos los demás; se crearía un interés particular al margen del interés público que representa.

En este sentido, no puede ni debe convertirse en agente o instigadora de empresa alguna ni de sociedad obrera alguna; ni tomar partido por una clase de la sociedad contra otra; ni atizar la guerra social, la cual viene precisamente a mitigar. No puede arrogarse una iniciativa que no está en su naturaleza: saldría de sus atribuciones y de su carácter, y merecería la reprobación del país y del Gobierno.

Pero tanto como la Sociedad debe mantenerse fuera de la acción

industrial y de la lucha de los productores, le corresponde sostener esa lucha, regularla, organizarla –si cabe decirlo–, asegurar su lealtad y su fecundidad. La Sociedad es aquí «juez de campo»: no entra en la arena, sostiene y protege a los combatientes; vela para que todo se desarrolle según las leyes de la justicia y del honor.

[…]

¿Qué entendemos por anticipos y préstamos de productos sobre hipoteca?

Unas veces la Sociedad prestará a un agricultor herramientas, semillas, objetos de consumo, incluso ganado si fuese preciso. El valor de todo esto quedará hipotecado sobre el suelo y preferentemente sobre las cosechas. Hará lo mismo con el fabricante. Se comprende, por lo demás, que el anticipo o prestación de productos a largo plazo sobre hipoteca no vendrá sino en último lugar, una vez agotados los anticipos sobre consignación de productos y a corto plazo.

La importancia de estas operaciones, cuando se permita a la Sociedad entregarse a ellas, es incalculable.

Es un hecho que el trabajo general tiene poder de producir más de lo que consume, sobre todo en la industria y las artes. Habrá, por tanto, siempre en los almacenes cantidades considerables de productos excedentarios que, al no poder intercambiarse por otros productos ni colocarse a corto plazo, deberán buscar salida mediante colocación a largo plazo y sobre hipoteca.

En esa situación, es evidente que el tomador sobre hipoteca presta al consignatario un servicio igual al que recibe de él; sus posiciones respectivas son idénticas a la de los intercambiantes al contado. La colocación podrá, pues, hacerse también –como el intercambio inmediato– sin interés, con la garantía de la Sociedad y mediante la simple comisión que le corresponde.

Así, la Sociedad de la Exposición permanente –que a primera vista parece hecha solo para el intercambio de productos manufacturados y objetos de consumo– toca los intereses más íntimos de la agricultura; se convierte en el intermediario precioso, poderoso, entre la población rural y la población industrial.

Sin ostentar pretensiones tan elevadas ni envolverlo en misterio, la Sociedad de la Exposición permanente podrá un día atender una parte considerable de las necesidades de la agricultura, con provecho para ella y para sus partícipes, ¡y sin exigir al labrador retribución alguna!

(III)

Se cuentan de veinticinco a treinta mil obreros de la seda únicamente en la ciudad de Lyon. Este célebre cuerpo se extiende hasta las campiñas de los departamentos del Ródano y del Ain; la carestía de los alquileres y de las subsistencias los expulsa cada vez más de la ciudad hacia los municipios rurales, donde la miseria no cesa de perseguirlos.

Estos obreros, sin relaciones entre sí ni con el consumidor –nacional o extranjero–, sin conocimiento alguno de las cosas del comercio, son desde tiempo inmemorial la mina fecunda que enriquece a todo un pueblo de comisionistas y negociantes: raza egoísta, rapaz, ajena a todo sentimiento humano tanto como al trabajo mismo.

El obrero trabaja; el comerciante y el comisionista cosechan y disfrutan. El obrero produce; el comerciante y el comisionista exponen. ¿Cuántos nombres de obreros de la seda han llegado a la exposición? El comerciante, con sus capitales, acapara la materia prima, el comisionista acapara el encargo, y ambos, unidos para explotar esta rama de industria, no dejan al obrero –al productor– más que un salario mezquino. ¡Lo que al consumidor se vende a diez francos por intermediarios, especuladores y parásitos, ha costado tres francos en fabricarse!…

Con la Sociedad de la Exposición, el parasitismo y el agio queda eliminado; el obrero, obteniendo anticipos de materias primas contra productos, se convierte –sin que le cueste ni un minuto de su tiempo ni un céntimo de gasto– en su propio comerciante, en su propio comisionista. Una parte de la enorme sobrecarga que pesaba sobre su producto cae en su bolsillo; la otra parte se bonifica al consumidor.

[…]

Pero, una vez regulado el intercambio en el interior, ¿acaso la Sociedad no tendrá poder para regularlo también hacia el exterior? Es evidente que, en la misma medida en que los productores e intercambiantes del país se apresuren a utilizar un papel que, por ser siempre reembolsable, les ahorra un cuatro por ciento de interés en todas sus transacciones, en esa misma medida los extranjeros –belgas, alemanes, suizos, americanos, ingleses– buscarán ese mismo papel,

cuyo empleo les procura, de inmediato, en todas sus compras, un ahorro del cuatro por ciento.

Y una vez introducido el papel de cambio de la Sociedad en el comercio de las naciones, la Sociedad de la Exposición universal gobierna el comercio del mundo: el metal, destronado, no desempeña ya sino un papel secundario; la aduana pierde su principal razón de existir; y mientras proteccionistas y librecambistas disputan sus sistemas –igualmente falsos en su absoluto–, el Gobierno, apoyado en la nueva Sociedad y siguiendo el movimiento que esta le indica, rebaja progresivamente su arancel y se dispone a suprimir definitivamente las barreras.

[…]

Para terminar, demos aquí el perfil de la Sociedad:

La Sociedad de la Exposición permanente tiene por objeto:

1.º El intercambio directo y al menor coste posible de los productos contra productos, mediante un bono general de intercambio, reembolsable a simple requerimiento, ya sea en mercancías, ya sea en numerario, en las oficinas o almacenes de la Sociedad.

2.º El descuento de mercancías, materias primas y productos, ya sea contra bonos generales de intercambio, ya sea contra especie.

3.º El descuento de efectos de comercio a dos firmas.

4.º Los anticipos y préstamos de productos sobre productos y sobre hipoteca.

5.º La regularización del cambio y el equilibrio de los valores.

6.º La publicidad, la buena fe y la garantía en las transacciones.

b) Revolución, federalismo y capacidad política

Idea general de la revolución en el siglo xix (1851)

(I)

Segundo estudio. ¿Existe una razón suficiente para la revolución en el siglo xix?

I. Ley de tendencia en la sociedad. La Revolución, en 1789, no hizo más que la mitad de su obra

Una revolución es, en el orden de los hechos morales, un acto de justicia soberana, procedente de la necesidad de las cosas, que por consiguiente lleva en sí su propia justificación, y al cual es un crimen que el hombre de Estado se resista. Tal es la proposición que hemos establecido en un primer estudio.

Actualmente, la cuestión es saber si la idea que se presenta como fórmula de revolución no es quimérica, si su objeto es real y si no se toma una fantasía o una exageración popular por una protesta justa y seria. La segunda proposición que debemos examinar es, por tanto, la siguiente:

¿Hay hoy, en la sociedad, razón suficiente para la revolución?

Porque si esa razón no existiese, si combatiésemos por una causa imaginaria, si el pueblo, como se dice, no se quejara más que de hartazgo, el deber del magistrado sería quizá simplemente desengañar a la multitud, a la que se ha visto a veces agitarse sin motivo, como el eco a la voz de quien lo llama.

Dicho de otro modo, ¿está planteado, en este momento, el casus revolucionario por la naturaleza de las cosas, el encadenamiento de

los hechos, el juego de las instituciones, el progreso de las necesidades y de las ideas, el orden de la Providencia?

Esto debe poder juzgarse de un golpe de vista. Si hiciera falta una larga filosofía, disertaciones de benedictino, la causa podría existir, pero solo en germen, en posibilidad de ser. Argumentar a propósito de una causa semejante sería hacer profecía, no práctica e historia.

Tomaré, para resolver esta cuestión, una regla tan simple como decisiva, que me proporciona la práctica de las revoluciones. Y es que las revoluciones tienen por motivo no tanto el malestar que siente en un momento dado la sociedad como la continuidad de ese malestar, la cual tiende a hacer desaparecer y a neutralizar el bien.

De modo que el proceso que instruye una revolución, el juicio que más tarde ejecuta, se dirige menos a los hechos que a las tendencias: como si la sociedad, preocupándose poco de los principios, se guiase sobre todo por los fines…

En general, el bien y el mal, el placer y el dolor, están indisolublemente mezclados en el destino humano. Sin embargo, a través de oscilaciones continuas, el bien parece imponerse al mal, y en suma, a nuestro juicio, hay un progreso marcado hacia lo mejor.

La razón de las masas se constituye a partir de este dato. Ni optimista ni pesimista, el pueblo no admite lo absoluto en parte alguna. Como cree que queda siempre, tras cada reforma, un abuso por destruir, un vicio por combatir, se limita a buscar lo mejor, lo menos malo, y trabaja en su propia santificación por el trabajo, el estudio y las costumbres. Su regla de conducta es, pues, Tendencia al bienestar y a la virtud; solo se subleva cuando para él hay tendencia a la miseria y a la corrupción.

[…]

La Sociedad que debía crear la Revolución del 89 no existe: está por hacerse. Lo que hemos tenido desde hace sesenta años no es más que un orden ficticio, superficial, que apenas cubre la anarquía y la desmoralización más espantosa.

No estamos acostumbrados a buscar en profundidad las causas de las perturbaciones sociales y de las Revoluciones. Las cuestiones económicas, sobre todo, nos repugnan: el pueblo, desde la gran lucha del 93, ha sido tan distraído de sus verdaderos intereses, los espíritus tan desviados por las agitaciones de la tribuna, de la plaza pública y de la prensa, que uno está casi seguro, en cuanto abandona la política

por la economía, de ser al instante abandonado por sus lectores y de no tener por confidente de sus ideas más que el papel. Es preciso, sin embargo, convencernos de que, fuera de la esfera tan estéril como absorbente del parlamentarismo, existe otra, incomparablemente más vasta, en la que se juegan nuestros destinos; de que por encima de esos fantasmas políticos, cuyas figuras cautivan nuestra imaginación, están los fenómenos de la economía social que, por su armonía o su discordancia, producen todo el bien y todo el mal de las sociedades.

(II)

Deducir el principio organizador de la Revolución, la idea a la vez económica y jurídica de la reciprocidad y del contrato, teniendo en cuenta las dificultades y oposiciones que tal deducción debe encontrar sea por parte de las sectas, partidos y camarillas revolucionarias, sea por parte de los defensores del statu quo y de los reaccionarios; exponer, mediante el razonamiento, este conjunto de reformas e instituciones nuevas en las que el trabajo encuentra su garantía, la propiedad su medida, el comercio su balanza y el Gobierno su despido. Todo esto es contar, desde el punto de vista intelectual, la historia de la Revolución.

Lo que voy a hacer no es, pues, ni profecía, ni excitación, ni llamamiento. Hoy se sabe demasiado bien que, no perteneciendo a ningún partido y rechazando todas las escuelas, no tengo un público al que pueda dirigir instrucciones y órdenes del día. Digo lo que es, y por consiguiente lo que será: no tengo otra razón para escribir que la verdad que me golpea y el deseo de esclarecer sobre su situación a mis compatriotas y contemporáneos.

¿Cómo y en qué orden se plantearán las cuestiones? ¿Cuánto durará la preparación revolucionaria? ¿Terminará todo en una noche del 4 de agosto o en una serie de victorias de la revolución sobre la contrarrevolución? ¿Qué transacciones se realizarán? ¿Qué plazos, qué aplazamientos se concederán? ¿Qué modificaciones de los principios harán prevalecer los partidos, las sectas y las vanidades? ¿Qué episodios –parlamentarios, administrativos, electorales, militares– vendrán a animar y embellecer esta epopeya? No lo sé; absolutamente nada sé de todo ello. Una vez más: no soy más un adivino que un hombre de partido o de secta. Extraigo, a partir del presente, las consecuencias generales del porvenir: son algunas hojas del libro del

Destino las que arrojo a los vientos. Esto será, he aquí lo que puedo decir, porque está escrito y no podemos impedirlo. Pero de qué manera se hará, no sabría preverlo, puesto que de ello somos perfectamente dueños y que, en este punto, nuestro libre albedrío es juez en última instancia.

Según los preliminares que acabamos de establecer, tenemos, pues, que hacer tres cosas en este momento:

1.º Cortar en seco la tendencia desorganizadora que nos legó la antigua revolución y proceder, con ayuda del nuevo principio, a la liquidación de los intereses establecidos. Así fue como obró la Asamblea Constituyente en la noche del 4 de agosto de 1789.

2.º Organizar, siempre con la ayuda del nuevo principio, las fuerzas económicas, y dar la constitución de la propiedad.

3.º Fundir y hacer desaparecer el sistema político o gubernamental en el sistema económico, reduciendo, simplificando, descentralizando, suprimiendo uno tras otro todos los engranajes de esa gran máquina que se llama Gobierno o Estado.

Supongo que en 1852 el Pueblo, convocado para elegir a sus representantes, antes de acudir a las urnas se consultará a sí mismo, y supongo también que redacta, como en el 89, el cuaderno de sus deseos y encarga a sus mandatarios que procuren su realización. Supongo que dice:

Quiero la revolución pacífica; pero la quiero rápida, decisiva, completa. Quiero que a este régimen de opresión y de miseria suceda un régimen de bienestar y de libertad; que a una constitución de poderes políticos se sustituya una organización de las fuerzas económicas; que el hombre y el ciudadano, en lugar de estar unidos a la sociedad por vínculo de subordinación y obediencia, estén ligados por su libre contrato. Quiero, finalmente, que para realizar mis deseos hagáis servir las mismas instituciones que os encargo abolir y los principios de derecho que tendréis que completar, de tal manera que la sociedad nueva aparezca como el desarrollo espontáneo, natural y necesario de la antigua, y que la Revolución, aun abrogando el viejo orden de cosas, sea, sin embargo, su progreso.

[…]

Ser gobernado es estar bajo vigilancia, inspeccionado, espiado, dirigido, legislado, reglamentado, cercado, adoctrinado, sermoneado, controlado, tasado, censurado, mandado, por seres que no tienen ni el título, ni la ciencia, ni la virtud… Ser gobernado es ser, en cada operación, en cada transacción, en cada movimiento, calificado, registrado, censado, tarifado, timbrado, medido, cotizado, tributado, patentado, licenciado, autorizado, apostillado, amonestado, impedido, reformado, enderezado, corregido. Es, con el pretexto de la utilidad pública y en nombre del interés general, ser puesto a contribución, saqueado, explotado, monopolizado, malversado, exprimido, mistificado, robado; y luego, a la menor resistencia, a la primera palabra de queja, reprimido, multado, vilipendiado, vejado, acosado, hostigado, apaleado, desarmado, amordazado, encarcelado, fusilado, ametrallado, juzgado, condenado, deportado, sacrificado, vendido, traicionado; y para colmo, burlado, embaucado, ultrajado, deshonrado. ¡He aquí el Gobierno, he aquí su justicia, he aquí su moral!

Con la Revolución sucede otra cosa. La búsqueda de las causas primeras y de las causas finales queda eliminada de la ciencia económica, como de las ciencias naturales. La idea de Progreso sustituye, en la filosofía, a la del Absoluto. La Revolución sucede a la Revelación. La Razón, asistida por la Experiencia, expone al hombre las leyes de la Naturaleza y de la Sociedad. Y después de todo esto le dice:

Estas leyes son las de la necesidad misma. Ningún hombre las ha hecho, por tanto, nadie te las impone. Han sido descubiertas poco a poco, y yo no existo más que para dar testimonio de ellas. Si las observas, serás justo y bueno. Si las violas, serás injusto y malo. No te propongo otro motivo. Varios de tus semejantes han reconocido ya que la justicia era mejor, para cada uno y para todos, que la iniquidad, y han convenido entre ellos en guardarse mutuamente la confianza y el derecho, es decir, en respetar las reglas de transacción que la naturaleza de las cosas les indica como las únicas capaces de asegurarles, en la mayor medida posible, el bienestar, la seguridad y la paz. ¿Quieres adherirte a su pacto? ¿Quieres formar parte de su sociedad? ¿Prometes respetar el honor, la libertad y el bien de tus hermanos? ¿Prometes no apropiarte nunca, ni por violencia, ni por fraude, ni por usura, ni por agiotaje, el producto o la posesión ajena? ¿Prometes no mentir ni engañar jamás, ni ante la justicia, ni en el comercio, ni en ninguna de tus transacciones?

Eres libre de aceptar como de rechazar.

Si rehúsas, pasas a formar parte de la sociedad de los salvajes. Fuera de la comunión del género humano, te vuelves sospechoso. Nada te protege. Al menor insulto, el primero que pase puede golpearte sin incurrir en otra acusación que la de malos tratos inútilmente ejercidos sobre una bestia. Si, por el contrario, prestas juramento al pacto, pasas a formar parte de la sociedad de los hombres libres. Todos tus hermanos se comprometen contigo, te prometen fidelidad, amistad, socorro, servicio, intercambio. En caso de infracción, por su parte o por la tuya, por negligencia, arrebato o mala voluntad, sois responsables unos ante otros del daño, así como del escándalo y de la inseguridad de los que hayáis sido causa: esa responsabilidad puede llegar, según la gravedad del perjurio o la reincidencia, hasta la excomunión y la muerte. La ley es clara, la sanción lo es aún más. Tres artículos, que no hacen más que uno: he aquí la totalidad del contrato social. En lugar de prestar juramento a Dios y a su príncipe, el ciudadano jura sobre su conciencia, ante sus hermanos y ante la Humanidad. Entre estos dos juramentos hay la misma diferencia que entre servidumbre y libertad, fe y ciencia, tribunales y justicia, usura y trabajo, gobierno y economía, la nada y el ser, Dios y el Hombre.

[…]

Conocemos a todos los adversarios de la Revolución: no son ni los campesinos, ni los obreros, ni los comerciantes, ni los industriales, ni los pequeños propietarios. No lo serían ni siquiera los capitalistas, si, calculando el impulso industrial que debe seguir a la reforma del crédito, comprendiesen que, frente a las inmensas necesidades que hay que satisfacer, nuestra propuesta de sociedad puede ofrecerles, durante muchos años todavía, un rendimiento mayor que el descuento de los bancos, que la colocación en hipotecas y en el Estado. Los adversarios de la Revolución son aquellos que viven de prejuicios, más aún que de parasitismo; son sobre todo aquellos que especulan con las instituciones y, a cada falso paso de la resistencia, a cada progreso del movimiento, adquieren un nuevo beneficio. Estos cabecillas del jesuitismo, de la monarquía, de la república gubernamental y moderada, a los que hay que añadir ciertos empresarios de teorías socialistas, son los verdaderos enemigos de la Revolución.

El principio federativo (1863)

(I)

Antes de decir lo que se entiende por federación, conviene recordar en unas pocas palabras el origen y la filiación de la idea. La teoría del sistema federativo es completamente nueva: creo incluso poder decir que todavía no ha sido expuesta por nadie. Pero está íntimamente ligada a la teoría general de los gobiernos, es su conclusión necesaria.

El orden político reposa fundamentalmente sobre dos principios contrarios, la Autoridad y la Libertad: el primero, inicia, tiene por correlato la fe que obedece; el segundo, determina, tiene la razón libre.

No creo que nadie discuta esta primera proposición. La Autoridad y la Libertad son tan antiguas en el mundo como la raza humana: nacen con nosotros y se perpetúan en cada uno de nosotros. Advirtamos solo una cosa, en la que pocos lectores repararían por sí mismos: esos dos principios forman, por decirlo así, una pareja cuyos dos términos, indisolublemente ligados el uno al otro, son, sin embargo, irreductibles entre sí, y permanecen, hagamos lo que hagamos, en lucha perpetua. La Autoridad supone inevitablemente una Libertad que la reconoce o la niega; la Libertad, a su vez, en el sentido político de la palabra, supone igualmente una Autoridad que trata con ella, la refrena o la tolera. Suprimid uno de los dos, y el otro ya no tiene sentido: la Autoridad, sin una Libertad que discute, resiste o se somete, es una palabra vana; la Libertad, sin una Autoridad que le haga contrapeso, es un sinsentido.

[…]

Si el lector ha seguido con alguna diligencia la exposición precedente, la sociedad humana debe parecerle como una creación fantástica, llena de asombros y de misterios. Recordemos brevemente sus distintos términos:

a) El orden político descansa sobre dos principios relacionados, opuestos e irreductibles: la Autoridad y la Libertad.

b) De esos dos principios se deducen paralelamente dos regímenes contrarios: el régimen absolutista o autoritario, y el régimen liberal.

c) Las formas de esos dos regímenes son tan diferentes entre sí, tan incompatibles e irreconciliables como sus naturalezas; las hemos definido en dos palabras: Indivisión y Separación [100] .

d) Ahora bien, la razón indica que toda teoría debe desplegarse según su principio, y toda existencia producirse conforme a su ley: la lógica es la condición de la vida como del pensamiento. Pero es precisamente lo contrario lo que se manifiesta en política: ni la Autoridad ni la Libertad pueden constituirse por separado, dando lugar cada una a un sistema que le sea exclusivamente propio; lejos de ello, están condenadas, en sus respectivas aplicaciones, a hacerse perpetuos y mutuos préstamos.

e) La consecuencia es que, no existiendo la fidelidad a los principios en política más que en el ideal, y debiendo la práctica someterse a transacciones de toda especie, el gobierno se reduce, en último análisis, pese a la mejor voluntad y a toda la virtud del mundo, a una creación híbrida, equívoca, a una mezcla de regímenes que la lógica severa repudia y ante la cual retrocede la buena fe. Ningún gobierno escapa a esta contradicción.

f) Conclusión: entrando fatalmente lo arbitrario en la política, la corrupción se convierte pronto en el alma del poder, y la sociedad es arrastrada, sin descanso ni piedad, por la pendiente sin fin de las revoluciones.

El mundo está ahí. No es efecto ni de una malicia satánica, ni de una flaqueza de nuestra naturaleza, ni de una condena providencial, ni de un capricho de la fortuna o de un decreto del Destino: las cosas son así, eso es todo. A nosotros nos toca sacar el mejor partido posible de esta situación singular.

(II)

Puesto que, en la teoría y en la historia, la Autoridad y la Libertad se suceden como por una especie de polarización. Que la primera desciende insensiblemente y se retira, mientras la segunda crece y se manifiesta. Que resulta de ese doble movimiento una suerte de subordinación en virtud de la cual la Autoridad se sitúa cada vez más bajo el derecho de la Libertad. Puesto que, en otros términos, el régimen liberal o contractual se impone día tras día sobre el régimen autoritario, debemos aferrarnos a la idea de contrato como a la idea principal de la política [101] .

¿Qué se entiende por contrato?

El contrato –dice el Código civil, art. 1101– es una convención por la cual una o varias personas se obligan, respecto de una o varias otras, a hacer o a no hacer alguna cosa.

Art. 1102. Es sinalagmático o bilateral cuando los contratantes se obligan recíprocamente los unos respecto de los otros.

Art. 1103. Es unilateral cuando una o varias personas están obligadas respecto de una o varias otras, sin que por parte de estas últimas exista compromiso alguno.

Art. 1104. Es conmutativo cuando cada una de las partes se compromete a dar o a hacer una cosa que se considera como equivalente a lo que se le da o se hace por ella. Cuando la equivalencia consiste en la posibilidad de ganancia o de pérdida para cada una de las partes, según un acontecimiento incierto, el contrato es aleatorio.

Art. 1105. El contrato de beneficencia es aquel en el que una de las partes procura a la otra una ventaja puramente gratuita.

Art. 1106. El contrato a título oneroso es aquel que obliga a cada una de las partes a dar o hacer alguna cosa.

Art. 1371. Se llaman cuasicontratos los hechos voluntarios del hombre de los cuales resulta una obligación cualquiera respecto de un tercero, y a veces una obligación recíproca de las dos partes.

A estas distinciones y definiciones del Código, relativas a la forma y a las condiciones de los contratos, añadiré una última, referente a su objeto:

Según la naturaleza de las cosas sobre las que se trata o el objeto que se persigue, los contratos son domésticos, civiles, comerciales o

políticos.

Vamos a ocuparnos de esta última especie de contrato, el contrato político.

El contrato político adquiere toda su dignidad y su moralidad a condición: 1.º De ser sinalagmático y conmutativo; 2.º De quedar limitado, por lo que respecta a su objeto, dentro de ciertos límites. Estas dos condiciones se supone que existen bajo el régimen democrático, pero, también ahí, no son la mayoría de las veces más que una ficción. ¿Se puede decir que, en una democracia representativa y centralizadora, en una monarquía constitucional y censitaria, y con más razón en una república comunista al modo de Platón, el contrato político que liga al ciudadano con el Estado sea igual y recíproco? ¿Se puede decir que ese contrato, que arrebata a los ciudadanos la mitad o los dos tercios de su soberanía y la cuarta parte de su producto, establezca unos límites justos? Sería más cierto decir, y la experiencia lo confirma con demasiada frecuencia, que el contrato, en todos esos sistemas, es excesivo, oneroso, puesto que es, para una parte más o menos considerable, tanto sin compensación como aleatorio, ya que la ventaja prometida, de por sí insuficiente, ni siquiera está asegurada.

Para que el contrato político cumpla la condición sinalagmática y conmutativa que sugiere la idea de democracia y, manteniéndose dentro de prudentes limitaciones, siga siendo ventajoso y cómodo para todos, es preciso que el ciudadano, al entrar en la asociación: 1.º Tenga tanto que recibir del Estado como le sacrifica; 2.º Conserve toda su libertad, su soberanía y su iniciativa, menos lo que se refiere al objeto especial para el cual se forma el contrato y del que se pide la garantía al Estado. Así regulado y comprendido, el contrato político es lo que yo llamo una federación.

Federación, del latín foedus, genitivo foederis, es decir, pacto, contrato, tratado, convención, alianza, etc., es un convenio por el cual uno o varios jefes de familia, una o varias comunas, uno o varios grupos de comunas o estados se obligan recíproca e igualmente los unos respecto de los otros para uno o varios objetos particulares, cuya carga incumbe entonces de manera especial y exclusiva a los delegados de la federación [102] .

Insistamos en esta definición. Lo que constituye la esencia y el carácter del contrato federativo, y sobre lo cual llamo la atención del lector, es que, en este sistema, los contratantes –jefes de familia, comunas, cantones, provincias o estados– no solo se obligan

sinalagmática y conmutativamente los unos respecto de los otros: se reservan individualmente, al formar el pacto, más derechos, más libertad, más autoridad y más propiedad de los que abandonan.

No sucede así, por ejemplo, en la sociedad universal de bienes y de ganancias, autorizada por el Código civil, llamada de otro modo comunidad, imagen en miniatura de todos los estados absolutos. Quien se compromete en una asociación de este tipo, sobre todo si es perpetua, queda rodeado de más trabas, sometido a más cargas de las que tiene previamente. Pero eso es también lo que explica la rareza de este contrato y lo que, en todos los tiempos, ha vuelto insoportable la vida monástica. Todo compromiso, incluso sinalagmático y conmutativo, que, exigiendo de los asociados la totalidad de sus esfuerzos, no deja nada a su independencia y los consagra por entero a la asociación, es un compromiso excesivo, que repugna por igual al ciudadano y al hombre.

Según estos principios, teniendo por objeto el contrato de federación, en términos generales, garantizar a los estados confederados su soberanía, su territorio, la libertad de sus ciudadanos, arreglar sus diferencias, y proveer, mediante medidas generales, a todo aquello que interesa a la seguridad y la prosperidad comunes, ese contrato, digo, pese a la magnitud de los intereses comprometidos, es esencialmente restringido. La Autoridad encargada de su ejecución no puede jamás prevalecer sobre sus constituyentes; quiero decir que las atribuciones federales no pueden jamás exceder en número y en realidad a las de las autoridades comunales o provinciales, del mismo modo que estas no pueden exceder los derechos y las prerrogativas del hombre y del ciudadano. Si ocurriera lo contrario, la comuna sería una comunidad; la federación volvería a ser una centralización monárquica; la autoridad federal, de simple mandataria y función subordinada que debe ser, pasaría a ser considerada como preponderante; en lugar de quedar limitada a un servicio especial, tendería a abarcar toda actividad y toda iniciativa; los estados confederados se verían convertidos en prefecturas, intendencias, sucursales o administraciones delegadas. El cuerpo político, así transformado, podría llamarse república, democracia o como se quisiera: ya no sería un Estado constituido en la plenitud de sus diversas autonomías, ya no sería una confederación. Lo mismo ocurriría, con más razón aún, si, por un falso motivo de economía, por deferencia o por cualquier otra causa, las comunas, cantones o estados confederados encargaran a uno de ellos la administración y del gobierno de los otros. La república, de federativa, pasaría a ser unitaria, dirigiéndose así hacia el despotismo.

En resumen, el sistema federativo es lo opuesto a la jerarquía o centralización administrativa y gubernamental por la cual se distinguen, ex æquo, las democracias imperiales, las monarquías constitucionales y las repúblicas unitarias. Su ley fundamental, característica, es la siguiente: en la federación, los atributos de la autoridad central se especializan y se restringen, disminuyen en número y, si se me permite decirlo así, en intensidad, a medida que la Confederación se desarrolla por la adhesión de nuevos estados. En los gobiernos centralizados, por el contrario, los atributos del poder supremo se multiplican, se extienden y se hacen más directos, atraen a la competencia del príncipe los asuntos de las provincias, comunas, corporaciones y particulares en razón directa de la superficie territorial y del número de población. De aquí la asfixiante presión por la cual desaparece toda libertad, no solo la comunal y la provincial, sino incluso la individual y la nacional.

(III)

Capítulo XI. Sanción económica. Federación agrícola-industrial

Por irreprochable que sea en su lógica la constitución federal, por muchas garantías que ofrezca en su aplicación, solo se sostendrá a sí misma en la medida en que no encuentre causas permanentes de disolución en la economía pública. En otros términos: el derecho político necesita el contrafuerte del derecho económico. Si la producción y la distribución de la riqueza se abandonan al azar, si el orden federativo no sirve más que para proteger la anarquía capitalista y mercantil, si, por efecto de esta falsa anarquía, la sociedad se halla dividida en dos clases, una de propietarios, capitalistas y empresarios, otra de proletarios asalariados, una de ricos, otra de pobres, el edificio político será siempre inestable. La clase obrera, la más numerosa y la más pobre, solo verá en él una decepción; los trabajadores se coaligarán contra los burgueses, que por su parte se coaligarán contra los obreros, y se verá cómo la confederación degenera, si el pueblo es el más fuerte, en democracia unitaria, si la burguesía triunfa, en monarquía constitucional.

Para prevenir la posibilidad de una guerra social se han constituido,

como he señalado en el capítulo precedente, los gobiernos fuertes, objeto de la admiración de los publicistas, a los ojos de los cuales las confederaciones parecen casuchas incapaces de sostener el Poder contra la agresión de las masas, lo cual equivale a decir, las obras del Gobierno contra los derechos de la nación. Porque, una vez más, que nadie se engañe: todo poder se establece, toda ciudadela se construye, todo ejército se organiza tanto contra el interior como, al menos, contra el exterior. Si la misión del Estado es hacerse dueño absoluto de la sociedad y el destino del pueblo servir de instrumento de sus obras, hay que reconocerlo: el sistema federativo no soporta la comparación con el sistema unitario. En él, ni el poder central, por su dependencia, ni la multitud, por su división, pueden nada contra la libertad pública. Si la civilización y la economía de las sociedades debiera conservar el statu quo antiguo, más valdría para los pueblos la unidad imperial que la federación.

Pero todo anuncia que los tiempos han cambiado, y que, tras la revolución de las ideas, debe llegar, como su consecuencia legítima, la de los intereses. El siglo xx abrirá la era de las federaciones, o la humanidad acabará en un purgatorio durante mil años. El verdadero problema por resolver no es en realidad el problema político, es el problema económico. Para su solución, mis amigos y yo proponíamos, en 1848, proseguir la obra revolucionaria de febrero. La democracia estaba en el poder; el Gobierno provisional no tenía más que actuar para triunfar; una vez hecha la revolución en la esfera del trabajo y de la riqueza, no habría habido dificultad alguna en hacerla después en el gobierno. La centralización, que hubiera sido preciso romper más tarde, habría resultado momentáneamente de un poderoso auxilio. Nadie, por otra parte, en aquella época, salvo quizá quien escribe estas líneas y que ya en 1840 se había declarado anarquista, pensaba en atacar la unidad y en reclamar la federación.

El prejuicio democrático ha decidido de otro modo. Los políticos de la vieja escuela sostuvieron, y sostienen todavía hoy, que el verdadero camino a seguir, en materia de revolución social, consiste en empezar por el gobierno, para ocuparse después del trabajo y de la propiedad. La democracia, negándose de este modo después de haber suplantado a la burguesía y expulsado al príncipe, ha hecho que ocurriera lo que debía ocurrir. El Imperio ha venido a imponer silencio a esos charlatanes sin plan, la revolución económica se ha hecho en sentido inverso al de las aspiraciones de 1848, y la libertad ha quedado comprometida [103] .

Resulta fácil comprender que no voy a presentar, en cuanto a la federación, el cuadro de la ciencia económica y mostrar en detalle

todo lo que habría que hacer en ese orden de ideas. Diré simplemente que el gobierno federativo, tras haber reformado el orden político, tiene por complemento necesario una serie de reformas que hay que llevar a cabo en el orden económico: he aquí en dos palabras en qué consisten esas reformas.

Del mismo modo que, desde el punto de vista político, dos o más estados independientes pueden confederarse para garantizarse mutuamente la integridad de sus territorios o para la protección de sus libertades, igualmente, desde el punto de vista económico, se puede uno confederar para la protección recíproca del comercio y de la industria (lo que se llama unión aduanera), se puede confederar para la construcción y el mantenimiento de vías de comunicación, caminos, canales, ferrocarriles, también para la organización del crédito y de los seguros, etc. El objetivo de esas federaciones particulares es sustraer a los ciudadanos de los estados contratantes a la explotación capitalista y plutocrática, tanto interior como exterior. En conjunto forman, en oposición al feudalismo financiero hoy dominante, lo que llamaré federación agrícola-industrial.

No desarrollaré, al respecto, ningún detalle. El público, que desde hace quince años ha seguido más o menos mis trabajos, sabe bien lo que quiero decir. El feudalismo financiero e industrial se propone consagrar, mediante la monopolización de los servicios públicos, por el privilegio de la instrucción, la parcelación del trabajo, el interés de los capitales, la desigualdad del impuesto, etc., la degradación política de las masas, la servidumbre económica o salariado, en una palabra, la desigualdad de las condiciones y de las fortunas. La federación agrícola-industrial, por el contrario, tiende a acercarse cada vez más a la igualdad mediante la organización de los servicios públicos, al menor precio y en otras manos que las del Estado, mediante la mutualidad del crédito y de los seguros, mediante la igualación del impuesto, por medio de la garantía del trabajo y de la instrucción, y gracias a una combinación industrial que permita a cada trabajador llegar a ser, de simple peón, a industrial y artista al mismo tiempo, y de asalariado, a maestro de su oficio.

Una revolución semejante no podría ser, evidentemente, obra ni de una monarquía burguesa ni de una democracia unitaria, tan solo de una federación. No depende del contrato unilateral o de beneficencia, ni de las instituciones de la caridad; es propia del contrato sinalagmático y conmutativo.

Considerada en sí misma, la idea de una federación industrial que sirva de complemento y sanción a la federación política recibe la

confirmación más ostensible de los principios de la economía. Es la aplicación, en la escala más alta, de los principios de mutualidad, división del trabajo y solidaridad económica, que la voluntad del pueblo habría transformado en leyes del Estado.

Que el trabajo permanezca libre, que el poder, más letal para el trabajo que la comunidad misma, se abstenga de tocarlo: muy bien. Pero las industrias son hermanas, desmembramientos unas de otras, y una no puede sufrir sin que las otras padezcan. ¡Que se federen, pues, no para absorberse y confundirse, sino para garantizarse mutuamente las condiciones de prosperidad que les son comunes y de las cuales ninguna puede arrogarse el monopolio! Al firmar un pacto así, las industrias no atentarán contra su libertad: tendrán más certezas y fuerzas. Ocurrirá con ellas lo mismo que en el Estado ocurre con los poderes, y en el animal con los órganos, cuya separación constituye precisamente su fuerza y su armonía.

Así –¡qué admirable!– la zoología, la economía política y la política se hallan aquí de acuerdo para decirnos tres cosas. La primera, que el animal más perfecto, el mejor servido por sus órganos, consiguientemente el más activo, el más inteligente, el mejor constituido para la dominación, es aquel cuyas facultades y miembros están mejor especializados, seriados, coordinados. La segunda, que la sociedad más productiva, la más rica, la mejor preservada contra la hipertrofia y el pauperismo es aquella en la que el trabajo está mejor dividido, la competencia es más completa, el intercambio más leal, la circulación más regular, el salario más justo, la propiedad más igual, y todas las industrias mejor garantizadas unas por otras. Y, finalmente, la tercera, que el gobierno más libre y el más moral es aquel en el que los poderes están mejor divididos, la administración mejor repartida, la independencia de los grupos mejor respetada, y en que las autoridades provinciales, cantonales, municipales están mejor servidas por la autoridad central: es, en una palabra, el gobierno federativo.

Y así, del mismo modo que el principio monárquico o de autoridad tiene por primer corolario la asimilación o incorporación de los grupos que se le agregan, en otros términos, la centralización administrativa; por segundo corolario, la indivisión del poder, dicho de otro modo, el absolutismo; por tercer corolario, el feudalismo territorial e industrial; de igual manera el principio federativo, liberal por excelencia, tiene por primer corolario la independencia administrativa de las localidades agrupadas; por segundo, la separación de poderes en cada Estado soberano; por tercero, la federación agrícola-industrial.

[…]

Todas mis ideas económicas, elaboradas desde hace veinticinco años, pueden resumirse en estas tres palabras: Federación agrícola-industrial.

Todas mis concepciones políticas se reducen a una fórmula semejante: Federación política o Descentralización.

Y como no hago de mis ideas un instrumento de partido ni un medio de ambición personal, todas mis esperanzas para el presente y el futuro quedan expresadas por este tercer término, corolario de los otros dos: Federación progresiva.

Desafío a cualquiera a hacer una profesión de fe más nítida, de mayor alcance y, al mismo tiempo, de mayor prudencia. Voy aún más lejos: desafío a todo amigo de la libertad y del derecho a rechazarla.

■

[100] Proudhon usa aquí Indivisión y Separación como etiquetas conceptuales para las formas históricas que adoptan los dos regímenes elementales que ha distinguido anteriormente. En el capítulo II había definido el primero por la indivisión del poder (monarquía patriarcal y comunismo: «gobierno de todos por uno» o «de todos por todos»), y el segundo por la división del poder (democracia y «anarquía»: «gobierno de todos por cada uno» o «de cada uno por sí mismo»). Pero tanto la Indivisión como la Separación, consideradas como principios únicos, son objeto de su crítica. La Indivisión concentra en un solo sujeto (el rey o la colectividad total) la totalidad de las funciones –legislativas, administrativas, judiciales, militares, religiosas–: el monarca «encarna» a la sociedad, el Estado «es él», y la única garantía para los súbditos es el propio interés del soberano. La comunidad política primitiva reproduce esa misma fusión de poderes en manos del cuerpo social. Proudhon subraya que esta forma «natural» de la Autoridad, aunque tenga su legitimidad ideal, es inalcanzable en la realidad y, en la práctica, degenera en absolutismo: centralización absorbente, irresponsabilidad del poder, destrucción de toda vida local o corporativa. La separación liberal le parece, por su parte, un progreso real –la sociedad toma una forma decididamente orgánica, las funciones se distinguen y especializan–, pero también un principio insuficiente e incluso engañoso. Proudhon insiste en que la democracia moderna introduce la división de poderes sin tocar lo esencial: la competencia del Estado. De ahí que la separación

pueda coexistir con la centralización administrativa más extrema, bajo la monarquía constitucional y las repúblicas unitarias. En este punto, la crítica de Proudhon es doble: la Indivisión autoritaria asfixia la pluralidad social en nombre de una unidad orgánica ficticia; la Separación liberal, limitada al diseño interno del aparato estatal, deja intacta la unidad soberana del Estado y, por tanto, la posibilidad de que ese mismo Estado concentrado vuelva a absorberlo todo. Por eso, cuando en este capítulo VI resume su análisis diciendo que las formas de ambos regímenes son «incompatibles e irreconciliables», prepara ya el giro federativo del capítulo siguiente: la federación no consiste en escoger entre indivisión y separación, sino en deshacer la indivisión del Estado mismo (romper la unidad soberana) y, al mismo tiempo, organizar una separación de poderes distinta (horizontal) entre colectivos autónomos ligados por contratos de garantía mutua.

[101] A partir de aquí, resulta sugerente el tipo de argumentación que va a desarrollar Proudhon sobre la base de una noción central de la filosofía política burguesa como es el contrato . No se trata, en nuestro autor, del contrato como una ficción jurídica que explica de forma hipotética el surgimiento del Estado y la obediencia de los individuos a una soberanía indivisa (contra Rousseau). El recurso al Código civil, con toda su casuística sobre contratos sinalagmáticos, unilaterales, conmutativos, aleatorios, a título gratuito u oneroso, etc., subraya precisamente que el contrato que le interesa es un vínculo positivo , efectivo, limitado, que se discute y se revisa, y que solo es legítimo si es recíproco (sinalagmático) y equilibrado (conmutativo). Proudhon se apropia así de una categoría clásica del liberalismo para desplazarla: el contrato ya no funda la soberanía abstracta del Estado sobre una multitud de individuos, sino que regula relaciones concretas entre sujetos colectivos –familias, comunas, corporaciones, estados– que se obligan unos respecto de otros sin enajenar su autonomía. El llamado contrato político deja de ser la gran cláusula que justifica la obediencia a un poder central y se convierte en una red de pactos parciales, definidos por su objeto preciso y por la igualdad de las partes. Esa es la matriz del contrato federativo : un compromiso de garantía mutua que organiza la integración social desde abajo, sin producir una nueva «Unidad» soberana por encima de los contratantes, como las teorías del contrato social. De este modo, el lenguaje del contrato, tan caro a la filosofía política burguesa, se invierte. Allí

donde el liberalismo había visto el fundamento «metafísico» del Estado moderno, Proudhon ve el instrumento jurídico para limitarlo, fragmentarlo y someterlo a la asociación libre de sujetos colectivos. La federación aparecerá entonces como la forma general de ese entrelazamiento de contratos recíprocos: el nombre político de lo que, en el plano económico, él mismo llama mutualidad .

[102] En la teoría de J.-J. Rousseau, que es la de Robespierre y los jacobinos, el Contrato social es una ficción de legista, imaginada para dar razón, de otro modo que por el derecho divino, la autoridad paterna o la necesidad social, de la formación del Estado y de las relaciones entre el gobierno y los individuos. Esta teoría, tomada de los calvinistas, era en 1764 un progreso, puesto que tenía por objeto reconducir a una ley de la razón aquello que hasta entonces se había considerado como dependiente de la ley de la naturaleza y de la religión. En el sistema federativo, el contrato social es algo más que una ficción: es un pacto positivo, efectivo, que ha sido realmente propuesto, discutido, votado, adoptado y que se modifica regularmente según la voluntad de los contratantes. Entre el contrato federativo y el de Rousseau media toda la distancia que va de la realidad a la hipótesis.

[103] El pasaje condensa, en pocas líneas, dos intuiciones decisivas del Proudhon maduro. Por un lado, su lectura a contracorriente de 1848: la revolución se hizo «a medias» porque se detuvo en el plano institucional y dejó intacto el régimen de producción y de propiedad. Hubo sufragio, gobiernos «democráticos», caída de dinastías, pero ningún cambio político tocó el corazón del problema, que para Proudhon es siempre económico. Sin un derecho económico –mutualista, contractual, igualitario– que reforme desde abajo la producción y la distribución, ningún régimen político, ni siquiera la más perfecta constitución federal, puede estabilizarse: acabará siendo un cascarón vacío, que la clase obrera percibirá tarde o temprano como engaño y del que la burguesía se servirá para recomponer su dominación. De ahí el segundo punto: la federación aparece aquí como la forma histórica que debe encarnar la articulación justa entre política y economía. Frente al viejo reflejo democrático de «tomar el gobierno» y dejar para después el trabajo y la propiedad (actitud paradigmática, para nuestro autor, de Louis Blanc), Proudhon

invierte la prioridad: primero la revolución económica y después, como consecuencia, la transformación del Estado y la ruptura de la centralización. La federación es, en este sentido, la solución mediante la cual la promesa (jamás cumplida) de 1848 –emancipar a la clase trabajadora organizando una economía justa– por fin encontraría su forma institucional adecuada.

La capacidad política de la clase obrera (1865)

(I)

La cuestión de las candidaturas obreras, resuelta negativamente por las elecciones de 1863 y 1864, implica la de la capacidad política de los obreros, o, para servirme de una expresión más genérica, del Pueblo. El Pueblo, a quien la Revolución de 1848 ha dado la facultad de votar, ¿es o no capaz de actuar en política? Es decir: 1.º De formarse, sobre las cuestiones que interesan a la colectividad social, una opinión acorde con su condición, su porvenir, sus intereses; 2.º En consecuencia, de emitir sobre esas mismas cuestiones, sometidas a su arbitraje directo o indirecto, un veredicto razonado; 3.º Por último, de constituir un centro de acción, expresión de sus ideas y de sus esperanzas, encargado de procurar la ejecución de sus designios.

[…]

Desde el momento en que tratamos como historiadores y filósofos de la capacidad política, queramos o no, es preciso salir de las ficciones y considerar la capacidad real: esta es la única que nos ocupará.

Para que haya en un sujeto –individuo, corporación o colectividad– capacidad política, se requieren tres condiciones fundamentales:

1.º Que el sujeto tenga conciencia de sí mismo, de su dignidad, de su valor, del lugar que ocupa en la sociedad, del papel que desempeña, de las funciones a las que tiene derecho a aspirar, de los intereses que representa o personifica.

2.º Como resultado de esa conciencia de sí mismo y todas sus potencias, que dicho sujeto afirme su idea, es decir, que sepa representarse por el entendimiento, traducir con la palabra, explicar mediante la razón, en su principio y sus consecuencias, la ley de su ser.

3.º Que de esa idea, finalmente, planteada como profesión de fe, pueda deducir siempre, según lo exijan la necesidad y la diversidad de las circunstancias, conclusiones prácticas.

[…]

La cuestión de la capacidad política en la clase obrera, lo mismo que en la clase burguesa y antaño en la nobleza, se reduce, pues, a preguntarse: a) Si la clase obrera, desde el punto de vista de sus relaciones con la sociedad y con el Estado, ha adquirido conciencia de sí misma; si, como ser colectivo, moral y libre, se distingue de la clase burguesa, diferenciando sus propios intereses, si se empeña en no confundirse con ella; b) Si posee una idea, es decir, si se ha formado una noción de su propia constitución; si conoce las leyes, condiciones y fórmulas de su existencia; si anticipa su destino y prevé su fin; si se comprende a sí misma en sus relaciones con el Estado, la nación y el orden universal; c) Si, de esa idea, finalmente, la clase obrera está en condiciones de deducir, para la organización de la sociedad, conclusiones prácticas que le sean propias y, en caso de que el poder, por la caída o la retirada de la burguesía, le fuera concedido, de crear y desarrollar un nuevo orden político [104] .

Tal es lo que se entiende por capacidad política. Se sobreentiende que hablamos de esta capacidad real, colectiva, un hecho de la naturaleza y de la sociedad y que resulta del movimiento del espíritu humano. Esta capacidad, salvo las desigualdades del talento y la conciencia, es la misma en todos los individuos y no puede convertirse en privilegio de ninguno, y, además, se observa en todas las comunidades religiosas, sectas, corporaciones, castas, partidos, estados, nacionalidades, etc., capacidad, en definitiva, que el legislador es incapaz de crear, pero que está obligado a buscar y que, en todos los casos, presupone.

Conforme a esta definición de la capacidad respondo, por lo que concierne a las clases obreras, y con independencia del triste espectáculo que dan cada día las flaquezas y manifestaciones borreguiles:

En cuanto al primer punto: sí, las clases obreras han adquirido conciencia de sí mismas, y podemos dar la fecha de esta eclosión: es el año 1848.

En cuanto al segundo punto: sí, las clases obreras poseen una idea que

corresponde a la conciencia que tienen de sí mismas y que está en perfecto contraste con la idea burguesa. Puede decirse, sin embargo, que esa idea se les ha revelado hasta el momento de manera incompleta, que no la han seguido en todas sus consecuencias y no han dado aún su formulación.

En cuanto al tercer punto, relativo a las conclusiones políticas que cabe sacar de su idea: no, las clases obreras, seguras de sí mismas y ya a medias ilustradas sobre los principios que componen su fe nueva, no han llegado aún a deducir de esos principios una práctica general conforme, una política apropiada: lo atestiguan su voto en común con la burguesía y los prejuicios políticos de toda clase a los que obedecen.

Digamos que las clases obreras están aún, respecto a la vida política, naciendo, y que si, por la iniciativa que han comenzado a tomar y por su fuerza numérica, han desplazado el centro de gravedad en el orden político y agitado la economía social, en cambio, debido al caos intelectual al que están sometidas, sobre todo por las fantasías gubernamentales de una burguesía in extremis, no han logrado todavía establecer su preponderancia. Incluso han retrasado su emancipación y, hasta cierto punto, comprometido su futuro.

(II)

La palabra mutuo o mutualidad, que tiene por sinónimo recíproco o reciprocidad, viene del latín mutuum, que significa préstamo (de una cosa fungible) y, en un sentido más amplio, intercambio. Se sabe que en el préstamo de una cosa fungible el objeto prestado es consumido por el prestatario, que solo devuelve entonces su equivalente, ya en la misma especie, ya de cualquier otra forma. Suponed que el prestamista se convierta a su vez en prestatario: tendréis una prestación mutua, un intercambio; tal es el vínculo lógico que ha llevado a dar el mismo nombre a dos operaciones diferentes. Nada hay más elemental que esta noción, y por eso no insistiré más en el lado lógico y gramatical. Lo que nos interesa es saber cómo, a partir de esta idea de mutualidad, reciprocidad, intercambio, Justicia, sustituyendo a las de autoridad, comunidad o caridad, se llega, en política y en economía política, a construir un sistema de relaciones que no tiende a nada menos que a cambiar de arriba abajo el orden social.

A la concepción autoritaria o comunista se oponen los partidarios de

la libertad individual, según los cuales la sociedad debe ser considerada, no como una jerarquía de funciones y de facultades, sino como un sistema de equilibrios entre fuerzas libres en el que cada una está segura de gozar de los mismos derechos a condición de cumplir los mismos deberes, de obtener las mismas ventajas a cambio de los mismos servicios, sistema, por consiguiente, esencialmente igualitario y liberal, que excluye toda distinción de fortunas, de rango y de clases.

He aquí cómo razonan los anti-autoritarios o liberales. Afirman que, siendo la naturaleza humana en el Universo la expresión más alta de la Justicia universal, por no decir su encarnación, los hombres y ciudadanos reciben su derecho, primero, directamente de la dignidad de su naturaleza, del mismo modo que más tarde obtendrá su bienestar directamente de su trabajo personal y del buen uso de sus facultades, y su consideración del libre ejercicio de sus talentos y de sus virtudes. Dicen, pues, que el Estado no es otra cosa que la resultante de la unión libremente formada entre sujetos iguales, independientes y dotados del sentimiento de justicia, que, por tanto, no representa más que libertades e intereses agrupados, y que todo debate entre el Poder y tal o cual ciudadano se reduce a un debate entre ciudadanos. En consecuencia, no hay en la sociedad otro privilegio que la libertad, ni otra supremacía que la del Derecho. Ha pasado ya el tiempo, dicen, de la autoridad y la caridad, en su lugar queremos la justicia.

A partir de estas premisas, radicalmente contrarias a las del Luxemburgo, concluyen en una organización, a la escala más vasta, del principio mutualista [105] . Servicio por servicio, dicen, producto por producto, préstamo por préstamo, seguro por seguro, crédito por crédito, fianza por fianza, garantía por garantía, etc. Tal es la ley. Es el antiguo talión –ojo por ojo, diente por diente, vida por vida– en cierto modo vuelto del revés, transportado del derecho penal y de las atroces prácticas de la vendetta al derecho económico, a las obras del trabajo y a los buenos oficios de la libre fraternidad. De ahí todas las instituciones del mutualismo: seguros mutuos, crédito mutuo, socorros mutuos, enseñanza mutua; garantías recíprocas de venta, de intercambio, de trabajo, de buena calidad y de precio justo de las mercancías, etc. He aquí de lo que el mutualismo pretende hacer, con la ayuda de ciertas instituciones, un principio de Estado, una ley de Estado –llegaré hasta decir una suerte de religión de Estado–, mediante una práctica tan fácil para los ciudadanos como ventajosa para ellos: no exige ni policía, ni represión, ni coacción y no puede en ningún caso, para nadie, convertirse en causa de decepción y de ruina.

Aquí, el trabajador ya no es un siervo del Estado, engullido en el

océano comunitario: es el hombre libre, realmente soberano, que actúa por su propia iniciativa y su responsabilidad personal, seguro de obtener de sus productos y servicios un precio justo, suficiente remuneración, y de encontrar en sus conciudadanos, para todos los objetos de su consumo, la lealtad y las más perfectas garantías. Del mismo modo el Estado, el Gobierno, ya no es un soberano, la autoridad no es aquí antítesis de la libertad: Estado, Gobierno, Poder, Autoridad, etc., son expresiones que sirven para designar, desde otro punto de vista, la libertad misma, fórmulas generales tomadas del antiguo lenguaje con las que se designa, en ciertos casos, la suma, la unión, la identidad y la solidaridad de los intereses particulares.

Desde entonces ya no hay motivo para preguntarse, como en el sistema burgués o en el del Luxemburgo, si el Estado, el Gobierno o la comunidad deben dominar al individuo o bien estarle subordinados, si el príncipe es más que el ciudadano o el ciudadano más que el príncipe, si la autoridad prima sobre la libertad o si es su servidora: todas estas cuestiones son puros sinsentidos. Gobierno, autoridad, Estado, comunidad y corporaciones, clases, compañías, ciudades, familias, ciudadanos, en dos palabras, grupos e individuos, personas morales y personas reales, todos son iguales ante la ley, que sola reina, juzga y gobierna: Despotès ho nomos [106] .

Quien dice mutualidad supone repartición de la tierra, división de las propiedades, independencia del trabajo, separación de las industrias, especialidad de las funciones, responsabilidad individual y colectiva, según el trabajo esté individualizado o agrupado, reducción al mínimo de los gastos generales, supresión del parasitismo y de la miseria. Quien dice, por el contrario, comunidad, jerarquía, indivisión, dice centralización, presupone multiplicidad de resortes, complejidad de engranajes, subordinación de las voluntades, despilfarro de fuerzas, desarrollo de funciones improductivas, incremento indefinido de los gastos generales y, por consiguiente, producción de parasitismo y fomento de la miseria.

[…]

Las clases obreras nos han confiado su secreto. Sabemos por ellas mismas que, después de haberse detenido un momento, en 1848, en las ideas de vida en común, de trabajo en común, de Estado-familia o Estado-servidor, han abandonado esa utopía; que, por otra parte, no se pronuncian con menos energía contra el sistema del justo medio político y de anarquía económica de los burgueses, y que su pensamiento está concentrado en un principio único, igualmente aplicable, según ellas, a la organización del Estado y a la legislación

de los intereses: el principio de mutualidad.

Una vez traducida esta idea, ya no necesitamos preguntar a las clases obreras sobre sus pensamientos de futuro. Su práctica no ha avanzado gran cosa desde hace seis meses, y en cuanto a la doctrina, dado el principio, conoceremos, con ayuda de la lógica, tanto y tan bien como ellas. Además, mediante el razonamiento podemos interrogar la conciencia universal, revelar sus tendencias y poner ante los ojos de las masas su destino. Podemos incluso, si llegaran a extraviarse, señalar sus contradicciones e inconsecuencias y, por consiguiente, sus faltas. Luego, aplicando su idea a cada cuestión política, económica o social, podemos trazarles a ellas mismas, para el caso de que carecieran de él, un plan de conducta. Supone indicarles por anticipado las condiciones de su éxito y las causas de sus derrotas, escribir de antemano, en forma de deducción dialéctica, su historia. La civilización se halla hoy en este punto. La humanidad comienza a conocerse y a poseerse lo bastante como para calcular su existencia a largo plazo: motivo precioso de consuelo para aquellos a quienes entristece la brevedad de la vida y que querrían al menos saber cómo marchará el mundo cien años después de su muerte.

Retomemos, pues, esta idea de mutualidad y veamos qué se dispone a hacer con ella la Democracia obrera, bajo la presión de los acontecimientos y conforme a las leyes de la lógica [107] .

La verdadera mutualidad, lo hemos dicho, es aquella que da, promete y asegura servicio por servicio, valor por valor, crédito por crédito, garantía por garantía. Es ella la que, sustituyendo en todas partes un derecho riguroso a una caridad que languidece, la certeza del contrato al arbitrio de los intercambios, apartando toda veleidad, toda posibilidad de agio, reduciendo a su más simple expresión todo elemento aleatorio y haciendo común el riesgo, tiende sistemáticamente a organizar el propio principio de la justicia en una serie de deberes positivos y, por así decirlo, de prendas materiales.

Lo que constituye el derecho económico, del que he hablado muchas veces en publicaciones anteriores, la aplicación de la justicia a la economía política, debe entenderse ahora que es el régimen de mutualidad. Fuera de las instituciones mutualistas, libremente formadas por la razón y la experiencia, los hechos económicos no son más que un enredo de manifestaciones contradictorias, producto del azar, del fraude, de la tiranía y del robo. Dado el derecho económico, el derecho público se va a deducir de él inmediatamente. Un Gobierno es un sistema de garantías. El mismo principio de garantía mutua que debe asegurar a cada uno la instrucción, el trabajo, la libre disposición

de sus facultades, el ejercicio de su industria, el disfrute de su propiedad, el intercambio de sus productos y servicios, asegurará igualmente a todos el orden, la justicia, la paz, la igualdad, la moderación del poder, la fidelidad de los funcionarios, la entrega de todos. De la misma manera, pues, que el territorio ha sido primitivamente dividido por la naturaleza y delimitado en un cierto número de regiones y que, después, en cada región, ha sido subdividido de común acuerdo entre las comunas y repartido entre las familias, los trabajos y las industrias se han repartido recíprocamente, según la ley de división orgánica, y han formado a su vez grupos y corporaciones. Igualmente, según el nuevo pacto, la soberanía política, la autoridad civil y la influencia corporativa se coordinarán entre las regiones, distritos, comunas y otras categorías, y mediante esa coordinación se identificarán con la propia libertad.

La vieja ley de unidad e indivisión quedará así abrogada. En virtud del consentimiento, al menos presunto, de las diversas partes del Estado al pacto de unión, el centro político se encontrará en todas partes y la cabeza en ninguna. Cada grupo o variedad de población, cada raza, cada lengua, dueña en su territorio. La unidad, indicada, en el derecho, por la promesa que se hacen unos a otros los diversos grupos soberanos: 1.º La de gobernarse mutuamente a sí mismos y tratar con sus vecinos según ciertos principios; 2.º La de protegerse contra el enemigo del exterior y la tiranía del interior; 3.º La de ligarse según el interés de sus explotaciones y de sus empresas respectivas, así como ayudarse en sus desgracias. En el Gobierno, la unidad dada únicamente por un consejo nacional formado por los diputados de los estados y encargado de velar por la ejecución del pacto y por la mejora de la cosa común.

Así, transportado a la esfera política, lo que hasta aquí hemos llamado mutualismo o garantismo toma el nombre de federalismo. En una simple sinonimia tenemos la revolución entera, política y económica…

No me extenderé más sobre esta conclusión del mutualismo, conclusión suficientemente remarcada en el Manifiesto de los Sesenta a propósito de la reorganización corporativa, de la práctica del sufragio universal y de las libertades provinciales y municipales [108] . Basta con que afirme, en virtud de la lógica y a la vista de los hechos, que en la Democracia obrera, tal como se ha anunciado desde hace un año en sus actos más meditados y más auténticos, la política es el corolario de la economía, que ambas se tratan por el mismo método y según los mismos principios, de suerte que la república unitaria, la monarquía constitucional y la autocracia centralizadora no tendrán en el futuro más posibilidades de éxito ante las masas que la anarquía

mercantilista o la comunidad icariana [109] .

Sin duda, esta concepción sintética no ha hecho todavía, en el momento cuando escribo, mucho camino; solo un pequeño número de inteligencias selectas la presiente. Pero las bases están sentadas, las semillas plantadas: la lógica de las masas y el curso natural de las cosas les darán el crecimiento, Dabit Deus incrementum. Podemos decirlo con toda confianza: el socialismo caótico de 1848 se ha aclarado. No me atrevería a decir todo lo que lleva consigo; lo que sé y lo que veo es que, embrión ya fuerte, está constituido por completo. La calumnia y la ignorancia nada pueden contra él. Ha resuelto su problema: juego de palabras aparte, la revolución democrática y social puede darse por garantizada; su triunfo no habría de hacerse esperar mucho [110] .

La idea mutualista, fuera de la cual solo hay motivos para convencernos de que el pueblo no tiene mejora posible ni salvación, no podía dejar, desde el momento de su aparición, de servir de pretexto a ciertos reproches. Se han formulado dos acusaciones, semejantes en el fondo, diferentes solo por el punto de vista y el temperamento de quienes las expresaban. Por un lado, los antiguos demócratas parecían temer que, en lugar de limitarse a reformar el sistema político atacando los abusos, cambiando las formas y renovando las instituciones, tal como siempre lo había entendido el partido republicano, el mutualismo destruyera la Unidad misma, es decir, aquello que constituye el vínculo social, la vida colectiva, lo que da a un pueblo su fuerza de cohesión y asegura su potencia y su gloria. Por otra parte, la burguesía mostraba las mismas desconfianzas: ha visto en esa mutualidad sin fin una tendencia a la anarquía y ha protestado, en nombre de la misma libertad, contra esa ferocidad del Derecho individual y ese exorbitante predominio de la personalidad.

Algunas personas, hay que decirlo, mejor intencionadas que prudentes, han dado pie a estos reproches por la vehemencia con la que han protestado en estos últimos tiempos contra el desenfreno del Poder central. Así que afirmo: si después de tantos debates, contradicciones y fatigas nos queda algo de nuestras antiguas opiniones, alguna chispa de nuestro viejo ardor político, puede, en último término, interpretarse en favor del Orden contra la Libertad. Reina en Francia, desde hace doce años, una verdadera fuerza de inercia contra todo movimiento.

Se trata, pues, en este momento, para la Democracia obrera –y no necesito insistir en la gravedad de la cuestión– de mostrar cómo, con

su principio de mutualidad, cree poder realizar la divisa burguesa de 1830, Libertad y Orden público, y que la Democracia republicana de 1848 expresaba con mejor voluntad: Unidad y Libertad.

Es aquí donde podremos contemplar en conjunto, en toda su elevada trascendencia y su gran carácter, esa Idea soberana por la cual se acredita, de la manera más triunfante, la capacidad política de las clases obreras.

Consideremos primero que el espíritu humano tiende esencialmente a la unidad. Esa unidad la afirma en todas las cosas: en la Religión, en la Ciencia, en el Derecho. La quiere con mayor razón en política; y la querría, si la cosa no entrañara una especie de contradicción, incluso en la Filosofía y en la Libertad. La Unidad es la ley de todo lo que tiene vida y está organizado, de lo que siente, ama, goza, crea, combate, trabaja y, por el combate lo mismo que por el trabajo, busca el orden y la felicidad. La ausencia de unidad se ha concebido como el principio del reino satánico; la anarquía, la disolución, es la muerte. Es por la unidad y en vista de la unidad por lo que se construyen las ciudades, se formulan las legislaciones, se fundan los estados, se consagran las dinastías, las multitudes obedecen a príncipes, a asambleas, a pontífices. Por horror a los desgarramientos, consecuencia inevitable de las discordias, la policía de los gobiernos persigue con sus desconfianzas y sus iras la investigación filosófica, el análisis soberbio, la negación impía, la herejía deicida. Por esa preciosa unidad las naciones se resignan a veces a la más detestable tiranía.

Intentemos hacernos cargo, sin exagerar ni disminuir nada, de lo que es la unidad. Y, ante todo, observemos que, así como no hay Libertad sin Unidad o, lo que viene a ser lo mismo, sin orden, del mismo modo tampoco hay unidad sin variedad, sin pluralidad, sin divergencia; en definitiva, no hay orden sin protesta, contradicción o antagonismo. Estas dos ideas, Libertad y Unidad u Orden, están adosadas una a otra como el crédito a la hipoteca, como la materia al espíritu, como el cuerpo al alma. No se las puede ni separar ni absorber la una en la otra; hay que resignarse a vivir con ambas, equilibrándolas…

La cuestión aquí consiste, pues, no en saber, como pretenden los sofistas impotentes, si la Libertad saldrá del Orden o el Orden de la Libertad, si podemos confiar a esta la producción de aquel o si ella misma no es sino la última palabra del pensamiento organizador: el Orden y la Libertad no esperan el concurso ni el permiso el uno del otro, ni de nadie, para manifestarse. Existen indisolublemente ligados el uno al otro por sí mismos y desde toda la eternidad. Se trata

únicamente de descubrir cuál es, en toda cosa, su medida respectiva y el carácter que les pertenece.

Hasta hoy, Orden y Libertad han sido, en el cuerpo político, dos expresiones provisionales, inexactas, por no decir arbitrarias. La humanidad, al organizarse y emanciparse a sí misma –dos términos sinónimos–, ha pasado por una serie de hipótesis destinadas a servirle a un tiempo de prueba y de transición. Quizá no hayamos llegado todavía al final; en todo caso, es consolador para nosotros, y nos basta desde ahora, saber: 1.º Que hay en la sociedad un progreso paralelo hacia la Libertad y el Orden; 2.º Que el progreso que debemos realizar en este momento podemos definirlo y acelerarlo.

[…]

Lo que necesitan las nuevas generaciones es una unidad que exprese el alma de la sociedad; unidad espiritual, orden inteligible, que nos congregue mediante todas las potencias de nuestra conciencia y de nuestra razón y que, sin embargo, nos deje libre el pensamiento, libre la voluntad, libre el corazón; quiero decir, que no suscite de nuestra parte protesta alguna, como nos ocurre cuando estamos en presencia del Derecho y de la Verdad. Lo que necesitamos hoy es una unidad que, añadiéndose a todas nuestras libertades, crezca a su vez y se fortalezca con esas mismas libertades, como lo da a entender la pareja metafísica tomada por divisa por la burguesía de 1830, Libertad-Orden.

¿Puede, pues, la unidad política satisfacer condiciones semejantes? Sin duda, siempre que ella misma se apoye en este doble fundamento: Derecho y Verdad. Pues solo hay dos cosas que jamás pueden producir servidumbre para nosotros: la Verdad y el Derecho.

[…]

¿Qué es, en efecto, la mutualidad? Una fórmula de justicia hasta ahora descuidada, o mantenida en reserva, por nuestras distintas categorías legislativas, y en virtud de la cual los miembros de la sociedad, sea cual sea su rango, fortuna y condición, corporaciones o individuos, familias o ciudades, industriales, agricultores o funcionarios públicos, se prometen y se garantizan recíprocamente servicio por servicio, crédito por crédito, prenda por prenda, seguridad por seguridad, valor por valor, información por información, buena fe por buena fe, verdad por verdad, libertad por libertad, propiedad por propiedad…

He aquí por medio de qué fórmula radical la Democracia emprende

desde ahora la reforma del Derecho en todas sus ramas o categorías: derecho civil, derecho mercantil, derecho penal, derecho administrativo, derecho público, derecho de gentes. He aquí cómo pretende fundar el Derecho económico.

Una vez exista ese mutualismo, tendremos el vínculo más fuerte y más sutil, el orden más perfecto y menos fastidioso que pueda unir a los hombres, la mayor suma de libertad a la que puedan aspirar. Admito que en ese sistema la parte de la autoridad sea cada vez más débil: ¿qué importa, si la autoridad no tiene nada que hacer? Admito igualmente que la caridad se vuelva una virtud cada vez más inútil: ¿qué tendremos que temer del egoísmo?… ¿De la falta de qué virtud privada y social acusaréis a hombres que se prometen recíprocamente todo, que, sin conceder nunca nada por nada, se lo garantizan todo, se lo aseguran todo, se lo dan todo: instrucción, trabajo, intercambio, patrimonio, renta, riqueza, seguridad?

No es, dirá alguien, la fraternidad con la que habíamos soñado, esa fraternidad vaticinada por los reformadores antiguos, anunciada por Cristo, prometida por la Revolución. ¡Qué vulgaridad! Ese ideal puede agradar a unos empleados o expertos en escrituras de comercio, pero ni siquiera está a la altura de nuestros viejos burgueses.

Hace ya mucho tiempo que recibí por primera vez, a bocajarro, esta objeción: que, en la mayoría de nuestros agitadores, las demandas de reforma son pretextos, pues no creen en ellas y apenas se preocupan de ellas, y se disgustarían si se les demostrara su posibilidad y se les pusiera en la situación de llevarla a cabo.

Hombres poseídos por el culto del Ideal, a quienes las cosas de pura utilidad os parecen mezquinas y que, dejando a otros los cuidados domésticos, os imagináis haber elegido noblemente, como María, la mejor parte… Creedme: ocupaos primero de la casa, Œconomia: el Ideal vendrá por sí solo. El Ideal es como el Amor, si no es el amor mismo; con tal de que se le dé de beber y de comer, no tarda en florecer. Cuanto más se le acaricia, más enflaquece; cuanto menos miramientos se tienen con él, por el contrario, más magníficas son sus generaciones [111] .

¿Cómo? Porque los hombres de la mutualidad, en lugar de vivir acuartelados, tendrán cada uno su casa; porque todos podrán decir, con una certeza harto rara en nuestro tiempo: esta es mi mujer y aquellos son mis hijos, en lugar de esparcir su semilla a diestra y siniestra y engendrar al tuntún; porque, con esas costumbres, la morada del hombre sería más limpia, más hermosa, mejor adornada

que el templo de Dios; porque el servicio del Estado, reducido por su parte a su expresión más simple, ya no podría ser objeto de ambición, ni tampoco de devoción: ¿acusaréis a nuestros ciudadanos de grosería, de individualismo? ¿Diréis que su sociedad no tiene nada de ideal, nada de fraternal?… ¡Ah! Lo sabíamos desde hace mucho tiempo, y ya ni siquiera os tomáis la molestia de disfrazaros. A vuestra comunidad, supuestamente laboriosa y democrática, le hacen falta autoridad, distinciones, corrupciones, aristocracia, charlatanería, la explotación del hombre por el hombre, del industrial por el artista, y el amor libre. ¡Vergüenza!

■

[104] En este pasaje se condensa la manera en que Proudhon otorga a la clase obrera un estatuto propio. Lejos de definir la capacidad política por un criterio jurídico externo (el derecho al voto, la admisibilidad a los cargos, la «mayoría de edad» que concede el Estado) o por un principio filosófico más o menos abstracto (el Pueblo como depositario de una fuerza colectiva), aquella se afirma como algo que una colectividad se da a sí misma en un proceso de lucha con otras colectividades: conciencia de sí, idea y consecuencias prácticas. La clase obrera aparece, por tanto, como un sujeto histórico integral, es decir, que puede distinguirse de otras clases, separar sus intereses, formular la «noción de su constitución» y anticipar su destino. El triple esquema –conciencia, idea, práctica– funciona como una teoría de la personalidad histórica de clase, además de contener, en germen, una consideración sobre la formación, caducidad y renovación de las formas sociales. En la medida en que la clase obrera se reconoce como distinta de la burguesía, organiza conceptualmente su experiencia (derecho económico, democracia obrera, etc.) y está en condiciones de extraer de esa idea una política propia , deja de ser un mero «objeto» de reformas (como a su juicio sucedió en la Revolución de 1848) y aspira a ser autora de un nuevo orden político. El acceso al poder o, mejor dicho, la posibilidad de un nuevo orden, es la posibilidad misma de que esa personalidad colectiva ponga en juego su propio principio de organización social. Nótese cómo la clase obrera no aparece como dato sociológico, sino en cuanto sujeto histórico capaz de transformar el conjunto de la sociedad, una vez toma conciencia de sus intereses y los traduce en práctica política. Si pensamos en otras tradiciones socialistas, la definición proudhoniana de capacidad política se aproxima a la idea

gramsciana de la clase como sujeto ético-político, capaz de elaborar una «voluntad colectiva» propia y un horizonte de civilización distinto del burgués. Conviene recordar que La capacidad política de la clase obrera funciona, en el contexto de la década de 1860, como una especie de testamento político de Proudhon, y su huella se deja ver en los orígenes mismos de la Primera Internacional. En el Mémoire presentado por los delegados franceses al Congreso de Ginebra de 1866, el único autor contemporáneo citado extensamente como referencia doctrinal es precisamente Proudhon, y uno de los pasajes escogidos procede de La capacidad . Los llamados «proudhonianos» de la sección francesa –Tolain, Fribourg, Varlin y otros– se apoyan en ese texto para justificar tres rasgos que serán centrales en el momento fundacional de la

ait

: el primado de lo económico sobre lo político, la convicción de que la nueva sociedad debe edificarse sobre el contrato, la cooperación y la mutualidad, y la idea de que la emancipación debe ser obra del propio proletariado organizado. En el contexto de esta antología, este pasaje de La capacidad marca el punto de intersección entre la crítica proudhoniana al Estado y a la economía burguesa y su propuesta positiva, donde la federación y el derecho económico mutualista solo tienen sentido si se entienden como expresión de esta autonomía de la clase obrera. Esta es, en el fondo, la apuesta más arriesgada (y más fértil) de la filosofía social proudhoniana.

[105] En febrero de 1848, el Gobierno provisional puso en pie, bajo la dirección de Louis Blanc, una instancia destinada a abordar la cuestión obrera: la Commission du Gouvernement pour les travailleurs. Reunida en el Palacio del Luxemburgo, funcionó como un espacio de representación y deliberación, al concentrar delegados de múltiples oficios para examinar el problema del trabajo y formular propuestas sobre su organización.

[106] La expresión griega significa «la ley es la única soberana». Proudhon la cita para subrayar que, en un régimen auténticamente mutualista y federativo, ni el Estado, ni el Gobierno, ni ninguna persona física o corporación mandan «por encima» de los demás: solo la ley, entendida como derecho

común, fruto del acuerdo y la reciprocidad, ejerce autoridad.

[107] La expresión Démocratie ouvrière , la cual mantenemos capitalizada como en el original, designa en Proudhon la clase trabajadora entendida como sujeto político autónomo. Con ese nombre (y otros próximos, como démocratie industrielle , démocratie socialiste o démocratie mutuelliste) nuestro autor señala el conjunto de iniciativas por las que los trabajadores comienzan a organizarse por sí mismos –cooperativas, asociaciones, candidaturas propias– y a formular una idea distinta de sociedad basada en la mutualidad, el derecho económico y la federación. La Democracia obrera es, por tanto, a la vez un hecho social emergente (la clase obrera que se separa de la burguesía y tras dicha escisión afirma intereses propios) y un concepto político-filosófico (la «democracia del trabajo» que debe sustituir a la democracia burguesa representativa).

[108] El Manifeste des Soixante («Manifiesto de los Sesenta») es un texto colectivo firmado por sesenta obreros parisinos y redactado por Henri Tolain (1828-1897), publicado el 17 de febrero de 1864 en el periódico L'Opinion nationale . El manifiesto defiende la necesidad de candidaturas obreras independientes en las elecciones del Segundo Imperio y afirma que la igualdad proclamada en 1789 sigue siendo incompleta mientras la clase trabajadora permanezca sometida a leyes especiales y reducida a la beneficencia. El texto reclama, entre otras cosas, la abolición de esas leyes, la legalización de las asociaciones obreras, la extensión de las sociedades mutualistas y la instrucción gratuita.

[109] Nuestro autor alude aquí al comunismo «icariano» de Étienne Cabet (1788-1856), autor de la novela utópica Voyage en Icarie (1840) y fundador de varias colonias comunistas en Estados Unidos a mediados del siglo

. En la Icaria cabetiana la propiedad es plenamente común, la vida está fuertemente reglamentada y el Estado-comunidad organiza de forma centralizada el trabajo, el consumo y la educación. Para Proudhon, esta «comunidad icariana» representa el polo opuesto de la

anarquía mercantilista: frente al caos del capitalismo, una comunidad autoritaria y absorbente, igualmente incompatible con su proyecto de mutualidad y federación.

[110] En el original, la révolution démocratique et sociale peut se dire garantie juega explícitamente con el vocabulario de la garantie y del garantisme (la «garantía» y la «garantía mutua» que atraviesan todo el texto). Se traduce peut se dire garantie por «puede darse por garantizada» para conservar un español natural, aun sabiendo que se pierde parte del calambur, por otra parte insustancial: en francés, la revolución no solo queda asegurada, sino que se puede literalmente «decir garantía» , eco directo de la idea de garantía mutua o garantismo como principio económico y político al que constantemente alude Proudhon en el texto, de ahí que el autor diga «juego de palabras aparte».

[111] La alusión a María remite al episodio evangélico de Marta y María (Lucas 10, 38-42), en el que Marta se afana en las tareas domésticas, mientras María se sienta a los pies de Jesús para escucharlo; cuando Marta se queja, Jesús responde que María «ha escogido la mejor parte». Proudhon invierte irónicamente esa escena: compara con María a los «hombres del Ideal» que desprecian las cosas de pura utilidad y se desentienden de los «cuidados domésticos» (la organización económica), creyendo haber elegido la parte más noble. El consejo proudhoniano, a la inversa, es empezar por el trabajo prosaico de poner orden en la casa (la economía social), ya que el Ideal, dice, «vendrá solo», si se le da de comer y beber. Con este giro polemiza, ante todo, contra un socialismo puramente idealista o moralizante que elude las reformas económicas concretas.

Título original: Qu’est-ce que la propriété?

Edición en formato digital: mayo de 2026

© de la selección, traducción, introducción y notas: Alejandro Sánchez Berrocal, 2026

© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2026

Calle Valentín Beato, 21

28037 Madrid

www.alianzaeditorial.es

ISBN ebook: 979-13-7009-256-6

Está prohibida la reproducción total o parcial de este libro electrónico, su transmisión, su descarga, su descompilación, su tratamiento informático, su almacenamiento o introducción en cualquier sistema de repositorio y recuperación, en cualquier forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, conocido o por inventar, sin el permiso expreso escrito de los titulares del Copyright.